FUNDAMENTOS PARA UNA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Alfredo Tecla Jiménez

INSTITUTO POLITÉCNICO NACIONAL

FUNDAMENTOS PARA UNA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

DIRECTORIO

DR. JOSÉ ENRIQUE VILLA RIVERA
Director General

DR. EFRÉN PARADA ARIAS
Secretario General

DR. JOSÉ MADRID FLORES
Secretario Académico

ING. MANUEL QUINTERO QUINTERO
Secretario de Extensión e Integración Social

DR. LUIS HUMBERTO FABILA CASTILLO
Secretario de Investigación y Posgrado

DR. VÍCTOR MANUEL LÓPEZ LÓPEZ
Secretario de Servicios Educativos

DR. MARIO ALBERTO RODRÍGUEZ CASAS
Secretario de Administración

LIC. LUIS ANTONIO RÍOS CÁRDENAS
Secretario Técnico

ING. LUIS EDUARDO ZEDILLO PONCE DE LEÓN
Secretario Ejecutivo de la Comisión de Operación
y Fomento de Actividades Académicas

ING. JESÚS ORTIZ GUTIÉRREZ
Secretario Ejecutivo del Patronato
de Obras e Instalaciones

ING. JULIO DI-BELLA ROLDÁN
Director de XE-IPN TV Canal 11

LIC. LUIS ALBERTO CORTÉS ORTIZ
Abogado General

LIC. ARTURO SALCIDO BELTRÁN
Director de Publicaciones

FUNDAMENTOS PARA UNA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Alfredo Tecla Jiménez

INSTITUTO POLITÉCNICO NACIONAL
—México—

Fundamentos para una teoría del conocimiento

Primera edición: 2007

D.R. © 2006, Instituto Politécnico Nacional
Dirección de Publicaciones
Tresguerras 27, 06040, México, DF

ISBN: 970-36-0380-7

Impreso en México/*Printed in Mexico*

Índice

1. El concepto del cuerpo humano 9
Acercamiento histórico 9
El saco de humores 14
El concepto paulino del cuerpo 17
El hombre máquina 18
El cuerpo pensante 19
El concepto de cuerpo en las corrientes contemporáneas 20
El paralelismo 22
El dualismo filosófico 23
El vitalismo 23
El emergentismo idealista 23
El dualismo trascendental 24
Las corrientes materialistas mecanicistas 26
El epifenomenismo 26
El conductismo: fisicalismo radical 27
El modelo materialista de Bunge 28
El materialismo dialéctico 29
Bibliografía 33

2. El todo más desarrollado 39
Esquema de la evolución 53
Esquema del modelo idealista contemplativo 55

Esquema del modelo mecanicista 57
Esquema del modelo dialéctico materialista 59
Esquema de la praxis 64
BIBLIOGRAFÍA 67

3. LOS PRESOCRÁTICOS 73
Introducción: conocimiento y poder 73
Los protagonistas 87
El ser y el no ser 91
El idealismo radical 97
El papel de los sentidos 101
La teoría de los opuestos 103
El avance científico 106
El relativismo 108
El punto de partida de la ciencia moderna 112
BIBLIOGRAFÍA 119

4. FILOSOFÍA MORAL *VERSUS* FILOSOFÍA
DE LA NATURALEZA: SÓCRATES 125
BIBLIOGRAFÍA 143
Tablas cronológicas 145

1. EL CONCEPTO DEL CUERPO HUMANO

Acercamiento Histórico

La categoría de cuerpo humano ha representado el punto crítico de toda filosofía o corriente del pensamiento. Fue el nudo gordiano que Kant no pudo resolver al entrar en flagrante contradicción con su *cosa en sí*; por su parte, Santo Tomás afirmó que el intelecto agente no tenía órgano, es decir, no radicaba en algún lugar del cuerpo humano; mientras que Descartes, no obstante su *res cogitans* no poseía extensión, la instaló en la glándula pineal considerando al cuerpo como una máquina.

Bien decía Schopenhauer que el problema mente-cuerpo constituía el nudo del mundo; es, podríamos reafirmar, el problema filosófico más antiguo, aunque no el problema estrictamente científico más antiguo. En cierto modo es el más reciente no sólo por la complejidad de la cuestión sino, especialmente, porque afecta sus fibras más sensibles; por un lado las concepciones ideológico-religiosas han levantado verdaderas murallas y, por el otro, tal vez porque se trata de su propia raíz, el ser humano no se ha enfrentado directa o abiertamente al problema.

Aún en la actualidad, a pesar de que las diferentes disciplinas científicas han logrado avances importantes en el conocimiento del cuerpo humano, los esquemas tradicionales positivistas y las concepciones mágico-religiosas enturbian el conocimiento cotidiano; por su parte, se encuentra inmerso todavía en el pantano de la superstición, la magia y el misticismo.

Si hacemos un corte sincrónico epistemológico, encontramos una superposición de las diferentes concepciones del cuerpo humano. Existe una

heterogeneidad de conceptos, desde aquellos que fueron engendrados en la prehistoria hasta los modernos y científicos, aunque, claro está, con predominancia de los conceptos mágico-religiosos.

El hecho de que la ciencia sea un campo diverso de teorías encontradas le imprime un carácter extremadamente polémico al asunto. Tal situación no deja de ser desconcertante. Si bien algunos problemas fundamentales en torno al cuerpo han sido resueltos históricamente por las ciencias, esto no significa que en la práctica esté superado el problema, por el contrario, ha llevado a profundizar las discrepancias, sobre todo cuando se choca con los conceptos tradicionales de las ciencias.

No hay duda de que el uso de la categoría de cuerpo humano para la teoría educativa y para las ciencias en general es inevitable, es el espacio de confluencia legítimo de las ciencias, hasta la física que se consideraba ajena a la cuestión, ha llegado a plantear la importancia del observador, es decir, del sujeto del conocimiento ante los fenómenos que investiga; y algunos científicos notables como Niels Bohr han optado por la solución de que los modelos de la física son simples construcciones lógicas y que más allá de ellas no existe nada. Y no podemos olvidar que la ley de la relatividad de Einstein confirma que la posición y el involucramiento del observador es una variable que interviene necesariamente en los fenómenos "observados". Pero es sobre todo con las ciencias sociales y en la pedagogía donde la participación y fundamentalidad de la categoría de cuerpo se hace inevitable. A pesar de que en algunas corrientes o escuelas se trate de ignorar esa importancia.

Por otra parte, la complejidad de los problemas de investigación que requieren cada vez más de la multi e interdisciplinariedad han planteado la necesidad de determinar categorías que hagan posible la articulación de los conceptos de las diversas disciplinas. Una de estas categorías es la de cuerpo humano. Tanto en medicina, biología, psicología, antropología, pedagogía, etcétera, se hace evidente esa necesidad.

Todo ello obliga a retomar la cuestión desde una perspectiva histórica.

No es casual que el concepto de enfermedad lleve implícito un concepto de cuerpo, de aquí que, metodológicamente, nos convenga abordarlo a través de las diferentes concepciones que el hombre se ha formado en torno a la enfer-

medad, y esta relación ya la observamos desde las épocas prehistóricas. El hombre primitivo dominado por un pensamiento mágico, donde las fuerzas de la naturaleza son parte de un sistema animado por espíritus, concebía a las enfermedades como obra de agentes que exceden las fuerzas naturales. Es un entramado de fuerzas desconocidas e invisibles que pueden afectar al cuerpo humano positiva o negativamente. Tales fuerzas no se conciben como personificaciones o abstracciones, sino como seres reales, como demonios o espíritus que existen de hecho. El cuerpo humano puede ser invadido, poseído por tales espíritus, y de esta manera romper el equilibrio con la naturaleza enfermándolo. La enfermedad es el propio espíritu que invade al sujeto.

El animismo concibe al ser humano en forma dualista, como cuerpo y alma. El cuerpo está habitado por un alma al igual que los demás fenómenos de la naturaleza, con algunos de los cuales el alma humana guarda afinidad, de ahí la identificación y la semejanza, haciendo posible la transmigración y la metemsicosis. No existen límites precisos entre el ser humano y los demás seres de la naturaleza.

Más tarde, estas ideas se van depurando y volviendo más sofisticadas. El ejemplo es el concepto mágico de la semejanza. Es en la semejanza entre el alma y el cuerpo donde la convivencia lleva a una identificación, son como hermanos gemelos. Lo que le sucedía al cuerpo le sucedía al alma, aún después de la muerte. Según la religión egipcia, es la diosa Isis la que inventa la resurrección. En el mito de Osiris, este Dios civilizador es engañado por su hermano, el Dios malhechor Seth, que lo encerró en un ataúd echándolo al Nilo con el propósito de que su cadáver nunca fuera encontrado por su hermana-esposa Isis; pero el ataúd atracó en una ribera bajo la sombra de un tamarindo que lo protegió con sus ramas, posibilitando que Isis lo encontrara. Pero Seth temeroso que Isis lo resucitara con encantos, furtivamente sustrajo el cadáver y lo cortó en catorce pedazos que dispersó en diferentes lugares. Isis en una penosa peregrinación recobró los pedazos reconstruyendo el cuerpo de Osiris y por medio de conjuros logró su resurrección, inventando con ello la inmortalidad. La resurrección de Cristo viene a ser una versión modificada del mito de Osiris.

El cristianismo afirma que los lazos entre el cuerpo y el alma continuaban después de la muerte. Si no se conserva el cuerpo no hay resurrección y el alma

estará condenada a vagar eternamente. Todavía en el siglo XI se da el caso trágico de Amalrico quien por haber sostenido ideas panteístas fue acusado de hereje, la furia religiosa lo persiguió aún después de su muerte, pues sus restos fueron exhumados y esparcidos para que su alma no encontrara el descanso eterno ni pudiera alcanzar la resurrección. Esta idea de los lazos entre el alma y el cuerpo combina con la idea de que el hombre es una criatura divina que ha sido creado a semejanza de Dios, se tradujo en un determinado momento en una censura y prohibición para investigar y experimentar con el cuerpo humano. Se prohibió no sólo hacer visecciones sino también disecciones, retrasando con ello, el avance de la ciencia médica y el conocimiento del cuerpo humano en general.

Esta limitación no va a ser superada sino hasta el renacimiento. No sucede lo mismo con la concepción de la enfermedad como provocada por la invasión de espíritus, que se adopta de una manera u otra por el cristianismo. El nuevo testamento presenta a Cristo practicando el exorcismo, práctica que permanecerá hasta nuestros días, aunque limitada, a veces, a las enfermedades "mentales".

La medicina griega rechazó desde época muy temprana toda explicación sobrenatural de la enfermedad incluida la "mental" para enfocarla desde un punto de vista exclusivamente fisiológico. La anomalía mental, por ejemplo, era considerada por Hipócrates una enfermedad o un síntoma de una enfermedad corporal. Esta opinión se basaba en la teoría que explicaba la enfermedad como un desequilibrio humoral. Según la corriente hipocrática el cuerpo se componía de cuatro humores: sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra, producidos por procesos fisiológicos en varias partes del cuerpo. Además cada humor tenía una cualidad básica: calor, frío, sequedad y humedad. La enfermedad se originaba cuando factores externos o internos daban lugar a un exceso de aquellas cualidades básicas que actuaban sobre los órganos produciendo efectos perjudiciales. En el caso de la enfermedad mental, era la abundancia de la bilis negra la que bajo ciertas condiciones la causaba.

Si bien Hipócrates no negaba la divinidad, sí negaba la presencia personal y directa de lo divino; para el médico de la antigua ciudad de Cos la enfermedad tenía causas naturales que podían ser racionalizadas y explicadas. Igual-

mente con su concepción de cuerpo, si bien no negaba el dualismo, sí concebía al cuerpo como un todo unitario. Cada una de las partes contribuía a la salud o enfermedad del Todo; "del mismo modo que las enfermedades nunca se localizaban en una sola parte, sino que minaban el equilibrio en general".[1] El concepto de cuerpo no estaba separado del concepto de persona que estaba estrechamente relacionado con el medio ambiente tanto natural como social en el cual había que incluir también los aspectos psicológicos como el proceso de trabajo y el modo de vida. Con ello introducía la noción de anamnesis (reconstrucción de la historia del enfermo) que junto con la diagnosis y la prognosis daban un cuadro completo del conocimiento científico de la enfermedad.

Tiene una importancia fundamental el reconocimiento del cerebro como órgano central de la sensibilidad y del pensamiento que le servía a Hipócrates para explicar la protogénesis de la epilepsia, la llamada "enfermedad sagrada".

Este es el momento de distinguir el concepto de cuerpo que manejan las ciencias particulares y que se van desarrollando históricamente y el concepto de cuerpo que desarrolla la filosofía. El concepto de cuerpo está filosóficamente determinado por la forma en que se resuelve el problema fundamental de qué es primero, si la materia o la conciencia, es decir, si se adopta una posición materialista o idealista. Los materialistas griegos veían al cuerpo como un complejo de átomos (finos en este caso). Y pensadores como Anaxágoras hablaban del cerebro en términos del órgano del pensamiento. Mientras que idealistas como Platón veían al cuerpo como prisión del alma, y a ésta como un recipiente de ideas. El alma para Platón era una cápsula sellada de la cual no salían ni entraban ideas, sino que ya existían de por sí con ciertas ideas. Ésta era más o menos la tesis de Sócrates. Así, queda claro que el "conócete a ti mismo" no estaba orientado a investigar el cuerpo humano y a la naturaleza, más bien estaba orientado a "reconocer" las ideas ya preexistentes que contenía esa especie de almacén que era el alma.

Aristóteles, en cambio, abordaba la cuestión del cuerpo y la mente (intelecto) como una relación entre materia y forma. Un cuerpo es el resultado concreto de una forma que, uniéndose a la materia da a ésta una determina-

[1] M. Vegetti, "La medicina hipocrática en la cultura y en la sociedad griega", en *Medicina y sociedad*, p. 34.

ción. La Edad Media manejó la teoría platónica del cuerpo y el alma, sobre todo en los primeros siglos. A partir de los siglos XI y XII va a desarrollar especialmente la concepción aristotélica.

Santo Tomás, por ejemplo, nos va a hablar de un intelecto agente y de un intelecto pasivo.

Este problema de la relación cuerpo-alma va a hacer crisis con Descartes y no va a ser resuelto sino con Spinoza.

Pero antes veamos qué pasó con el concepto científico de cuerpo.

EL SACO DE HUMORES

> ...Es difícil seguir siendo emperador ante un médico, y también es difícil guardar la calidad de hombre. El ojo de Hermógenes sólo veía en mí un saco de humores, una triste amalgama de linfa y de sangre. Esta mañana pensé por primera vez que mi cuerpo, ese compañero fiel, ese amigo más seguro y mejor conocido que mi alma, no es más que un monstruo solapado, que acabará por devorar a su amo...

Memorias de Adriano: Margarita Lourcenay

Aunque por diferente camino, el idealismo platónico y la medicina hipocrática habían llegado a la expresión de una actitud social orientada hacia el estado de perfecta armonía entre el cuerpo y la mente. Esta armonía va a ser también el ideal de Galeno, famoso médico nacido en la ciudad de Pérgamo en Asia Menor, en el siglo II de nuestra era. Dio clases en Roma donde hacía disecciones en monos y cerdos para ilustrar la enseñanza de la anatomía. Se le califica de ecléctico, aunque en lo esencial reprodujo el modelo de Hipócrates. Igualmente consideraba al cuerpo humano constituido por los cuatro humores, ya citados; así también la enfermedad resultaba del exceso o defecto de los humores. La terapia obedecía a dos principios clásicos opuestos: el de la semejanza (*similia similibus*) y el de los contrarios (*contraria contrariis*). La idea magistral, aunque ingenua, de que el hombre es parte de la naturaleza y que los humores

están constituidos de los mismos elementos que aquélla fue un magnífico intento por colocar a la medicina sobre bases científicas. La medida pasó a ser una relación importante.

> Se aplica el principio de *contraria contrariis* para curar una enfermedad fría con medicamentos calientes, o una condición húmeda con ejercicio de secado, la terapia llega a ser casi matemática. Estos principios fueron aplicados por Galeno a la conservación de la salud.[2]

La terapia de Galeno estaba influida por una situación de clase; conscientemente adoptó una posición aristócrata. Reconocía dos vías de deterioro: una, intrínseca o accidental, cuando la edad avanzada, por ejemplo; otra extrínseca o accidental, cuando una persona era constantemente amenazada por su ambiente.[3] Galeno lo argumenta de la siguiente manera:

> Tal como ha sido mostrado que hay gran diversidad de cuerpos, así también hay numerosas formas de vivir. En consecuencia, no es posible administrar cuidados corporales perfectos para todas las formas de vida, sino que lo mejor para la absoluta perfección no es aplicable a todos los modos de existencia. La vida de muchos hombres es afectada por las particularidades de su ocupación, e inevitablemente serán dañados por lo que hacen, y esto es imposible de cambiar. Algunos viven así a causa de la pobreza, otros de la esclavitud, o por descender de sus padres, o por haber sido apresados y raptados, que para mucha gente es la única esclavitud real. Pero yo creo que quienes, por ambición y ardor, han elegido alguna forma de vida tan comprometida por las ocupaciones que su tiempo libre es escaso para cuidar sus cuerpos, son esclavos voluntarios de duros amos. De modo que para éstos es imposible prescribir un cuidado absolutamente perfecto del cuerpo. Pero para quien quiera que sea completamente libre, por azar o por elección, es posible sugerirle cómo puede

[2] H. Sigerist, *Hitos en la historia de la salud pública*, p. 25.
[3] *Ibid.*, p. 26.

> gozar la mejor salud, padecer un mínimo de enfermedades y llegar a viejo más saludablemente.[4]

Así, el cuerpo es un ente natural que es afectado por una serie de situaciones sociales, como el trabajo, el descanso, la alimentación, el ejercicio, los aspectos psíquicos, el medio ambiente, etcétera. Esta compleja interrelación, de carácter integral y totalizadora, se perdió posteriormente.

Sobre esta misma línea, tenemos que esperar hasta el renacimiento con médicos como Fracastoro, Cardano y, sobre todo, Paracelso, para encontrar conceptos semejantes. Paracelso, ubicado en el siglo XVI enarbola el carácter racional de la medicina y critica acervamente a la medicina oficial. Las curaciones de que se vanaglorian los médicos de escuela son efectos de la propia naturaleza, no de sus hermosas palabras y de sus vanas purgaciones. Así como el teólogo debe "escrutar las Escrituras", así el verdadero médico es aquel que "escruta la naturaleza de las cosas". No hay que olvidar que Paracelso conocía la obra de Lucrecio, que acababa de ser recuperada y publicada, pero no llegó a ser materialista; aunque habla de una formación progresiva de los cuerpos complejos si bien en una perspectiva panvitalista. Estudió la alquimia de su tiempo y recomienda ...los preparados para combatir las enfermedades y la dosificación. Paracelso usa de manera indistinta los dos principios clásicos: *similia similibus y contraria contrariis.*

> Para él, el tratamiento de la enfermedad que corresponda a una hierba o a una piedra determinadas sale en lo esencial de esa hierba o esa piedra. Todo es aquí cuestión de dosificación y de preparación. La misma sustancia, nefasta más allá de una determinada concentración o en una determinada forma, cura si se la usa a un determinado nivel de disolución o si se le hace sufrir un conjunto de operaciones apropiadas para "rectificarla" y "depurarla". Por otra parte, el ciclo mismo tiene sus enfermedades, a saber, los antagonismos entre los astros o las constelaciones; dado que las enfermedades humanas dependen en lo esencial de esos combates celestes; el médico debe reconocer el papel de las oposiciones

[4] *Ibid.*, p. 27.

> en el interior de los cuerpos terrestres. Pero parece que en realidad "arcano" y "remedio" son siempre la misma sustancia fundamental. Estos principios, que inspirarán a la escuela homeopática, permiten presentir a veces, en forma más imaginaria que científica la doble terapéutica de los sueros y de las vacunas...[5]

Queda de manifiesto, igualmente, la posición ecléctica de Paracelso, su astrologismo, vitalismo y misticismo, pero también su carácter innovador a tono con la nueva época que se está viviendo.

El concepto paulino del cuerpo

El catolicismo, por su parte, se apoyó en el concepto paulino de cuerpo, el cual giraba en torno a la debilidad de la carne y del pecado. La carne es lo externo, mientras que el alma es lo interno; la carne es la presencia corporal de una persona, representa lo propiamente humano; el hombre en contraste con Dios, expresa a través de la carne su debilidad y mortalidad. El cuerpo carnal se encuentra en oposición con el espíritu. El cuerpo natural, es decir carnal, se expande en "debilidad", mientras que el cuerpo espiritual resucita en "fuerza". A diferencia de Dios y el alma, el cuerpo carnal es mortal y se corrompe día a día; su naturaleza perecedera es la que posibilita que la muerte sea impuesta al hombre como castigo.

La carne es la que otorga la ambigüedad a la relación del hombre con Dios ya que el mundo al que está unido en la carne es un mundo caído bajo el pecado y la muerte, la carne está dominada por poderes antagónicos a Dios. El hombre, pues (...) está implicado en un orden de creación que es querido por Dios pero que, a la vez, le es antagónico. La situación humana es, ante todo, una situación de muerte. Compartiendo el dominio de la muerte sobre el hombre está el pecado: "el *pecado* reina en la muerte".[6]

---

[5] *Idem.*

[6] J. A. Robinson, *El cuerpo: Estudios de teología Paulina*, p. 35.

Estamos muy lejos del combate al miedo a los dioses y a la muerte que pregonaron Epicuro y Lucrecio Caro. Con el dominio del cristianismo era lógico, pues, que se diera un enfrentamiento entre el concepto de cuerpo desarrollado por las ciencias y el concepto paulino de cuerpo.

El hombre máquina

La idea del cuerpo humano como una prisión del alma o como vivienda temporal estigmatizado por el pecado está siendo superada gradualmente tanto por la ciencia como por el arte. Los artistas del renacimiento contribuyeron en gran parte a una nueva concepción del cuerpo, lo estudiaron científicamente; la anatomía fue el vehículo de una nueva forma de expresión. No es casual que el gran anatomista Versalio concibiera el cuerpo como una fábrica, ni que los físicos concibieran el universo a la manera de una maquinaria de reloj, o que Harvey se refiriera al corazón como una "bomba".

Es Descartes el que sintetiza estos avances. Brevemente mencionaremos la concepción cartesiana: Partiendo de su "pienso luego existo" Descartes sostiene la existencia de dos planos diferentes que nunca se tocan: el plano del pensamiento o *res cogitans* (cosa pensante) y el plano material o *res extensa*. De acuerdo con ello, Descartes deriva el pensar como una "cosa que piensa", distinta no sólo del mundo material sino también con respecto al propio cuerpo, puesto que la sustancia, cuya total esencia o naturaleza no es sino pensar, carece de extensión y no depende de ningún cuerpo material. Aquí se presenta no sólo una separación del sujeto cognoscente con el mundo, sino también una dualidad en el sujeto, que de esta manera queda, constituido por dos "cosas": la "cosa" que piensa (alma, razón o espíritu), y la "cosa" extensa (el cuerpo material) concebida a la manera de una máquina constituida por partes como los órganos, el cerebro, la glándula pineal (en la que Descartes ubicaba el alma), etcétera, constituidos a su vez por sustancias simples (tejidos). Así resume Labastida la concepción cartesiana.

> 1. De la misma manera que una máquina está compuesta de partes (captables por nuestros sentidos ya que están hechas a proporción de las manos de los fa-

> bricantes), los objetos todos de la naturaleza están también compuestos de "partes"; 2. El hombre es una máquina que se mueve por la sola disposición de sus órganos, ni más ni menos que como se mueve un reloj; 3. Se conoce que existen las pequeñísimas partes indivisibles de la naturaleza, de la misma manera que un relojero, al ver las piezas de un reloj, puede recordar las que no están a su vista; 4. Por tanto, Descartes no ha procedido por análisis lógico formal mostrando el género próximo y la *diferencia específica*, sino por medio de la demostración que él entiende es la *cosa misma*.[7]

El cuerpo pensante

La solución que da Spinoza al dualismo cartesiano es el concepto monista de sustancia (Dios = Naturaleza) cuyos atributos son el pensamiento y la materia. El pensamiento no es algo externo y extraño a la materia, sino una propiedad interna de ella. Esta es una solución materialista. Otra aportación importantísima es haber propuesto una nueva solución a la relación sujeto-objeto a través de las configuraciones, o sea, a estructuras más complejas, relaciones más complejas. El mismo concepto de configuración como una estructura autorregulada es ya una nueva forma de ver esta relación.

Su tesis Dios = Naturaleza le permite prescindir de la imagen del relojero que construye el mundo a la manera de una máquina. La idea que está presente en Descartes, Bacon, Locke y Newton, permitía a la ideología religiosa seguir manejando la figura de un Dios todopoderoso personificado en un patriarca anciano que estaba ocupando un trono en algún lugar del "cielo", desde el cual contempla su creación, dicta leyes e intercede siempre que sea necesario. La tesis de Spinoza, Dios = Naturaleza ya no da pie a eso.

Es equivocado referirse a Descartes y a Spinoza como racionalistas guiándose por el papel que ambos le adjudican a la razón. Pero no hay punto de comparación. Descartes se había metido en un callejón sin salida con su concepción de un Dios que engendra dos realidades completamente opuestas.

---

[7] J. Labastida, *Producción, ciencia, y sociedad: de Descartes a Marx,* p. 132.

El asunto se hacía especialmente complicado cuando el nudo de esta oposición venía a ser el propio hombre, un engendro donde se juntaban alma y cuerpo, se juntaban pero no se unían y que, una podía influir sobre el otro. Ante esta paradoja Descartes se declaraba imposibilitado para comprenderlo y explicarlo, argumentando que era otro de los tantos misterios o designios ocultos de Dios.

La solución que ofrece Spinoza es verdaderamente simple y genial. El Dios = Naturaleza es una sustancia única, infinita y eterna. Todo lo abarca, no tiene límites, no ha tenido principio ni tiene un fin. No existe, por lo tanto, un concepto más amplio que el de la sustancia, ni otro equivalente que le sea distinto. Así la oposición entre pensamiento y materia desaparece, pues no son más que atributos de la sustancia, como las dos caras de la misma moneda.

Aquí está el meollo del asunto. El hombre es cuerpo y pensamiento a la vez; no es la cosa pensante que guía a la cosa extensa, no es un fenómeno dual, sino una unidad indisoluble. El hombre es un cuerpo pensante; el pensamiento no existe sin el cuerpo, puesto que es acción del cuerpo y sin el cuerpo no hay acción.

No es casual que el problema de la "libertad" y de la "necesidad" sea una cuestión central en Spinoza; constituyen un entramado con el concepto de "hombre" y de "cuerpo", y su solución depende propiamente de cómo se resuelva este último: hombre, cuerpo y alma, vida y muerte, necesidad y libertad, son aspectos de una misma cuestión. De cualquier manera, de acuerdo con Spinoza el hombre es el nudo de la contradicción, no como alma o espíritu, ni tampoco como soma o cuerpo orgánico (*res extensa*), sino como cuerpo pensante, activo, consciente de sí mismo.

Los griegos antiguos no fueron ajenos a este problema. Se puede decir que el conocer lleva implícito alguna forma de entender el cuerpo.

EL CONCEPTO DE CUERPO EN LAS CORRIENTES CONTEMPORÁNEAS

En los siglos XVI y XVII las ciencias naturales, contribuyen en forma importante a un cambio de perspectiva en la cuestión del cuerpo humano; por un lado, la

actitud de la filosofía deja de ser sólo especulativa, y por el otro, la actitud del científico natural no se limita a la simple experimentación.

El microscopio y el telescopio son en gran parte culpables en la superación de las concepciones tradicionales. La Tierra ha dejado de ser el centro del universo, y el hombre empieza a ser considerado un fenómeno natural. Esta fue una tarea de varias generaciones y el abordamiento del problema del cuerpo se hace ahora desde distintos ángulos. Los descubrimientos de Galileo, Malpighi, Swamerdan, Boyle, La Mettrie, Spallanzani, Newton, etcétera, corren parejos con la interpretación filosófica de Locke; Hobbes, Leibniz, Cabanis, y Diderot. Ya en su tiempo Cyrano y Bayle habían afirmado que el alma no existe, al menos, no es inmortal, sino que acaba con el cuerpo.[8]

La Mettrie intenta resolver en términos mecanicistas y deterministas toda la actividad tradicionalmente atribuida al alma racional.

Maupertuis, inspirado en el materialismo epicúreo y el de la monadología de Leibniz afirma que los átomos tienen atributos síquicos; que sufren aversiones, poseen memoria y experimentan deseos. Buffon ya habla de moléculas orgánicas y le atribuye a la Tierra decenas de miles de años de antigüedad. Es Diderot quien intenta hacer una síntesis de los avances de la biología y la fisiología impulsados por el microscopio y de las concepciones históricas y sociales para formar un nuevo concepto de hombre y de cuerpo.

> Según P. Omodeo, Diderot recogiendo y modificando los temas de Maupertuis despoja a las moléculas de las propiedades psíquicas abstractas e intenta fijar nuevamente la atención en la morfología molecular; si las moléculas se reconocen mutuamente, esto depende de la forma que poseen; si las moléculas manifiestan simpatías o aversiones, estos hechos, estos fenómenos, no son interpretados como propiedades extrañas a la materia y superpuestas a ésta, sino que pueden ser derivadas de la estructura de la materia.[9]

[8] Omodeo, "La evolución biológica entre los siglos XVI y XVII", en *Medicina y sociedad*, p. 45.
[9] *Ibid.,* p. 51.

Si bien el ser humano es un fenómeno biológico, el individuo es el resultado de circunstancias sociales, en las que la educación juega un papel fundamental. Las especies no son fijas sino que se transforman tanto fisiológicamente como psíquicamente, a través de su materialidad y experiencia social.

Con base en estas consideraciones de Diderot, Cabanis concluye que lo "físico" influye sobre lo "moral" (psíquico).

El evolucionismo va ser desarrollado por Lamarck y Darwin.

Ante el problema del cuerpo, el teísmo y espiritualismo no retrocedieron, por el contrario, los avances de la ciencia, del método y la teoría del conocimiento les proporcionaron nuevos argumentos para fundamentar su dualismo en torno al cuerpo, y en algunos casos, profesar un monismo idealista como fueron los casos de Berkeley y Fichte, posición que adoptara en el siglo XIX y XX, el empiriocriticismo y el neopositivismo, respectivamente. Para el monismo idealista, como los términos lo indican, el dualismo no tiene cabida, los cuerpos materiales no existen, lo único que existe es el pensamiento, de acuerdo con esto, no se puede hablar de la relación alma (o mente) y cuerpo, tal problema no existe.

Pero para el idealismo objetivo, siguió vigente la dualidad del hombre, de tal manera que las relaciones mente-cuerpo siguieron representando un problema al cual le dieron diferentes soluciones.

El paralelismo

Un ejemplo de ello lo ofrece el paralelismo. Según relata Felice Mondella,[10] el fisiologismo alemán representado por Fechner, Weber y Helmholtz, hablaba de una correspondencia entre los fenómenos fisiológico y psicológicos, excluyendo al reduccionismo que defendían los materialistas mecanicistas. Esta nueva forma de dualismo sostenía que los fenómenos mentales constituían un universo particular. La vida psíquica venía a ser un fenómeno autónomo e *independiente que constituía un objeto de estudio particular.*

[10] F. Mondela, "Desarrollo y crisis del materialismo dogmático en el siglo XIX", en *Medicina y sociedad,* p. 71.

El dualismo filosófico

Muller, por ejemplo, sostenía que la función típica de los nervios sensoriales "visivos", acústicos, etc., sólo puede ser captada a través de la percepción subjetiva de una cualidad que constituye una especie de fenómeno fundamental, cognocible sólo introspectivamente y que no puede, por lo tanto, ser reducida a los elementos conceptuales de la ciencia mecánica de la naturaleza.[11] Ésta era la esencia de la teoría de la energía sensorial.

El vitalismo

El vitalismo es una corriente idealista que surgió en los siglos XVII y XVIII. Su característica es la radical separación entre lo orgánico y lo inorgánico, adjudicando la vida a un "principio vital", que es interpretado, a fin de cuentas, como un principio divino, externo, y que explica las complejidades estructurales como sujetas a fines (teleología). Algunos representantes de esta corriente fueron George Stahl y Jakob Vexkuil. En la actualidad lo son Ludwig von Bertalanffy y Aloys Wenzl, entre otros. El vitalismo cae inevitablemente en el dualismo, con una supuesta base biológica, que se aprovecha de los problemas poco investigados, y del déficit inherente al sujeto ante la realidad infinita o no resueltos todavía por esta ciencia.

El emergentismo idealista

El emergentismo idealista tiene un antecedente claro en Santo Tomás en lo que se refiere exclusivamente al intelecto agente y por lo mismo no deja de ser paradojal, pues afirmando un principio espiritual (Dios) de todas las cosas, una parte del alma emerge de la materia y se constituye en algo diferente y opuesto a ella por su carácter inmaterial y su naturaleza inmortal.

Incluimos en esta corriente al emergentismo interaccionista de Popper, debido a su concepción de un mundo psíquico emergente que crea autónomamente la cultura.

---

[11] *Idem.*

Popper habla de tres mundos: el mundo "1", el físico; el mundo "2", el psíquico; y el mundo "3", el de la cultura. Aparentemente la posición inicial de Popper es materialista al considerar que lo psíquico emerge de lo físico, pero no dice cómo, con base en qué leyes o principios o fuerzas; ni qué es lo que emerge; el problema se hace más grave cuando afirma la autonomía de lo psíquico sobre lo físico y su determinancia en la creación del mundo "3". En fin, un verdadero embrollo. J.A. Candela se refiere a esta incongruencia de Popper en los siguientes términos:

> ...Popper está más interesado en destacar la contribución del mundo "3" a la constitución del yo auto consciente que a la interacción propiamente dicha entre el mundo "2" y el mundo "1". El mundo "3" es para Popper un producto de la mente humana, mundo que termina siendo independiente de esa misma mente. Popper se distancia del platonismo en cuanto a la preexistencia del mundo "3", pero no en cuanto a la realidad y autonomía de ese mundo. Precisamente de cara a ese mundo el yo autoconsciente se ve confrontado con tareas y solución de dificultades que van más allá de los meros niveles biológicos orgánicos, pues sus teorías serán verdaderas o falsas con independencia de la mente que piensa. Esa autonomía es la que proporciona al yo autoconsciente una capacidad de actuación descendente sobre el mundo "1", no sólo utilizando la materia del mundo físico para "encarnar" las realidades del mundo "3" (herramientas, estatuas, libros, etc.), sino también para configurar la realidad e indagarla conforme a sus propósitos y a sus ideas.[12]

Como el mismo Candela comenta, resulta muy difícil aceptar esta tesis sin caer en contradicciones irreconciliables.

El dualismo trascendental

Es necesario citar dentro de estas corrientes idealistas dos tipos de dualismo; uno que tiene sus bases en la lógica metafísica kantiana; y otro que tiene su

[12] Campbell, *op. cit.*, p. 31.

base en la separación mente-cerebro y que emplea argumentos neurofisiológicos. La primera tendencia incluye obviamente a Kant, el cual consideraba la existencia de su sujeto trascendental que, en esencia, existiría a priori, ejemplos de estas categorías serían las del tiempo, espacio, cuerpo, y las categorías de la lógica trascendental y los conocimientos matemáticos.

Estos argumentos se han repetido en la actualidad con diferentes formas pero en esencia son las mismas. Campbell cita dos ejemplos: el de las "categorías" y el de los "objetos mentales".

En cuanto a las primeras, señala que la base del argumento consiste en reconocer que no tiene ningún sentido adjudicarle al dolor criterios de medida.

> Por lo tanto, decir que una persona tiene un dolor pequeño, cúbico, de bajo voltaje y corriente circular tiene tanto sentido como la idea de que un perro puede tener una perrera non, prima y que es un factor de 25. Así como la perrera no es del tipo de objetos que pueden ser nones o primos o tener alguna propiedad matemática, así el dolor no es del tipo de cosa que pueda tener cualquier propiedad física de la misma clase que las que tiene un estado cerebral. Las perreras y los números, el dolor y los estados cerebrales, pertenecen a diferentes *categorías*. Si se confunden las *categorías* se habla sin sentido, y lo que no tiene sentido no puede ser verdadero. Llegaremos al mismo resultado sin importar el objeto material que escojamos para identificarlo con el dolor. Y lo que se puede afirmar del dolor se puede afirmar de cualquier cosa mental. De tal manera, la mente no puede ser material.[13]

Se repite el argumento del operacionalismo: *sólo existe lo que tiene medida,* lo que puede ser cuantificado; lo que no se puede cuantificar pertenece al orden de entes inmateriales.

Lo mismo pasa con los "objetos mentales", y Campbell cita como ejemplo una imagen cualquiera color turquesa la cual no es una cosa material. Por lo tanto, la mente donde se encuentra tampoco es material. Como vemos aquí, de una manera muy simple y contundente, se llegó a afirmar que existe una

[13] J. A. Candela, *op. cit.,* p. 23.

mente diferente al cerebro que *no es material,* pero entonces ¿dónde se encuentra esa mente? Es decir, el mismo problema al que se enfrentó Descartes.

El neurofisiólogo Eccles ya en 1953 en su obra *The Neurophy sicological Basis of Mind,* le atribuye a la mente la posibilidad de un "patrón espacial". Para Eccles la mente trasciende, y guarda autonomía con respecto a éste. Es decir, estamos frente a una nueva forma de creacionismo y de inmortalidad, en este caso, de la mente.

LAS CORRIENTES MATERIALISTAS MECANICISTAS

El epifenomenismo

Esta corriente floreció en el siglo XIX, y en esencia sostenía que la casualidad de la conducta era un asunto totalmente físico. Huxley, por ejemplo, con la serie de fenómenos físicos forma un sistema cerrado sin otra fisura "superficial" sin casualidad sobre los procesos psíquicos.[14]

Respecto al nuevo epifenomenismo, Campbell señala que es más flexible al reconocer que algunos estados corporales también son estados materiales, y que las propiedades mentales casuales son propiedades físicas de dichos estados corporales.

> Solamente insiste en que los hechos de disfrutar o de sufrir incluidos en las propiedades fenomenales no constituyen asuntos físicos. El criterio permite, y de hecho requiere, que los estados mentales sean causas que se distingan los diversos estados mentales por referencia a sus diferentes enlaces con la conducta.[15]

El problema del cuerpo se encaminaba por esta vía en términos de una conducta externa y otra interna.

---

[14] Campbell, *op. cit.,* p. 31.

[15] J. A. Candela, *op. cit.*, p. 23.

El conductismo: fisicalismo radical

Ante el conductismo comprobamos la vieja tesis de que los extremos se tocan. El conductismo juega el mismo papel que el solipsismo, sólo que desde la trinchera de un fisicalismo radical. En términos simples el conductismo niega la existencia de procesos mentales, es decir, del pensamiento o conciencia, Quine, por ejemplo, afirma que "los procesos conscientes y mentales no existen, su existencia se puede reducir" ...Watson, el padre del conductismo, afirma que el pensamiento y la conciencia no existen, lo único que se presenta son los movimientos subvocales. Skinner, también ha defendido estas posiciones. Eliminada la mente, el cuerpo es concebido como un ente físico, que funciona a la manera de una máquina, de este modo, tener una "mente" significa comportarse físicamente o tener tendencias para comportarse físicamente de un determinado modo.[16] El cuerpo humano se reduce a un sistema de funcionamiento que responde mecánicamente a los estímulos del medio ambiente. Este modelo ha sido ampliamente utilizado, en psicología, en biología, en pedagogía, en medicina, en ingeniería industrial, ergonomía, etcétera. Vamos a citar brevemente el caso de Selye, el padre del estrés, que concibe el cuerpo humano a la manera de una máquina, compleja, regulada por reacciones fisicoquímicas pero máquina al fin. De allí su identificación de los organismos vivos con las máquinas y su preferencia por la "filosofía de los sistemas" basada en la cibernética. No reconoce propiamente leyes sociales, pues cuando habla de éstas las define como normas jurídicas.[17]

Otro caso elocuente es el taylorismo y la llamada "organización científica del trabajo", cuyo principal representante es Elton Mayo. La principal característica de estos autores, es la consideración del hombre a nivel de conducta externa, el cuerpo es visto como comportamiento sometido a ritmos y movimientos, los aspectos psicológicos del trabajador no cuentan o, bien, son explicados como motivaciones (estímulos), principalmente de carácter económico, presuponiendo que corresponden a una naturaleza congénita. El modelo

[16] H. Selye, *Tensión y angustia*, p. 94.
[17] Edgar Wilson, *Lo mental como físico,* p. 67.

del "buen obrero" incluye la obediencia y la mediocridad como característica a cierto tipo o clase de hombres.

Edgar Wilson, si bien reconoce ciertas afinidades del conductismo con el fisicalismo, se preocupa por marcar sus diferencias, no está de acuerdo con las tesis conductistas que se ocupan de proporcionar explicaciones acerca de la conciencia y "del comportamiento verbal" basadas en ligeros movimientos del aparato fonador, "existen datos clínicos concluyentemente demostrativos de que no existe nada de esta índole, sino más bien la actividad de los centros nerviosos superiores".[18]

El caso del conductismo es también ilustrativo porque pone en evidencia la cuestión del uso social del cuerpo humano, que bajo el capitalismo, es reducido a un simple apéndice de la máquina, y en el caso de la medicina, a un simple organismo biológico.

El modelo materialista de Bunge

Bunge define su postura en torno a la relación cuerpo-mente, como materialismo emergentista, sus puntos básicos son los siguientes:

> 1. Todos los estados, sucesos y procesos mentales son estados, sucesos o procesos en los cerebros de los vertebrados superiores.
> 2. Estos estados, sucesos y procesos son emergentes con respecto a los de los componentes celulares del centro.
> 3. Las relaciones denominadas psicofísicas (o psicosomáticas) son relaciones entre subsistemas diferentes del cerebro, o entre algunas de ellas y otros componentes del organismo. La primera cláusula es la tesis del monismo psiconeural de tipo materialista, la segunda cláusula es la tesis emergentista, que afirma que los hechos mentales son del organismo (son biológicos) y también son molares, es decir, involucran a conjuntos de células interconectadas. La tercera cláusula es una versión monista del mito dualista de la interacción mente-cuerpo.[19]

---

[18] Edgar Wilson, *op. cit.*, p. 67.

[19] Bunge citado por J. A. Candela, *op. cit.,* pp. 45-46.

Bunge se declara materialista y afirma que todo lo que existe es material y que sólo lo material es real. Considera la materia con una pluralidad de propiedades. Lo mental no es una sustancia, sino un conjunto de actividades que efectúa el cerebro. Candela, lo sintetiza de la siguiente manera:

> Están por una parte las actividades biológicas del cerebro que son *comunes* con las otras partes del organismo, por ejemplo, la síntesis de proteínas. Y están por otra parte las actividades *específicas* del sistema nervioso central (SNC), las actividades neurales, que sólo el SNC lleva a cabo. Sólo las actividades específicas del SNC, las actividades neurales son mentales, pero tampoco todas ellas lo son. Las actividades neurales se dividen a su vez en actividades *comprometidas* o preprogramadas y actividades plásticas. Sólo estas últimas son las actividades mentales.[20]

Para Bunge el emergentismo es característico de todo sistema, lo mental o neurales plásticos de acuerdo con ello, resume:

> ...podemos hablar de las interacciones mente cerebro (o interacciones psicosomáticas) siempre que lo único que estemos haciendo sea abreviar la expresión más larga de interacciones en dos sucesos cerebrales de tipo mental y otros sucesos del cuerpo. Pero hablar literalmente de interacciones mente-cerebro es: *a)* ambiguo, porque las interacciones sólo se encuentran bien definidas para las entidades materiales y, *b)* una reminiscencia del animismo prehistórico (porque se remonta al hombre de Neanderthal cincuenta mil años).[21]

El materialismo dialéctico

El materialismo dialéctico en el problema mente-cuerpo, tiene como punto de partida la tesis de Spinoza, que resuelve la cuestión indicando que el pensamiento es atributo de la materia, es acción del cuerpo. Los materialistas dialécticos

[20] *Ibid.,* p. 57.
[21] *Ibid.,* p. 50.

afirman que el pensamiento es una forma interna de la materia. Fuera de la materia no existe el pensamiento. El órgano del pensamiento es el cerebro. Pero el pensamiento no brota del cerebro como los jugos gástricos segregados por el estómago, sino como un reflejo que brota de la práctica como una actividad material, en constante interacción entre el hombre-naturaleza, y entre los propios hombres. El cerebro por sí mismo, aislado de la sociedad, no produce el pensamiento. El modo de acción del cuerpo pensante, según Spinoza, se determina por la forma de "otro" y no por la estructura inmanente de "este cuerpo". En este sentido el cuerpo pensante es un fenómeno social e histórico, sólo tiene significado en sociedad y se encuentra en constante desarrollo; a través de su práctica el hombre se transforma constantemente y transforma también al mundo que lo rodea, y junto con ello el pensamiento se desarrolla y amplía. Para Spinoza, entre más activo sea el cuerpo más universal será. Por eso Ilienkov observa oportunamente que: "La composición real de las acciones psíquicas (incluso la composición lógica del pensamiento) no se determina en absoluto por la estructura y disposición de las partes del cuerpo y del cerebro de la persona, sino por las condiciones exteriores de la acción humana universal en el mundo de otros cuerpos."[22] El cuerpo pensante, es decir el hombre, es definido por ello, también como el conjunto de sus relaciones sociales.

Éste es el concepto filosófico de cuerpo que sostiene el materialismo dialéctico, donde el cuerpo pensante surge en un momento del desarrollo objetivo de la materia, ahí donde se dan determinadas condiciones, por un lado, de carácter biológico (un cerebro con cierto grado de desarrollo), y por el otro, una práctica social en la que el cuerpo pensante construye conceptos a medida que se apropia y transforma el mundo.

El cómo funciona el cerebro para reflejar el mundo a través de conceptos e imágenes, es una tarea de las ciencias particulares: la neurofisiología, la psicología, etcétera. Y es un hecho que el avance de las ciencias se orienta en el sentido de la fundamentación de la tesis filosófica del cuerpo pensante al demostrar, a través de una serie de descubrimientos, que el cerebro es el órgano del pensamiento y parece ser, también de las emociones.

---

[22] E. Ilienkov, *Lógica dialéctica,* p. 80.

Bajo esta concepción de cuerpo, como conjunto de relaciones sociales, adquieren otra dimensión los usos sociales del cuerpo que se explican ya no por razones biológicas, o por modelos abstractos de estímulo-respuesta, sino por factores económicos, políticos e ideológicos. En esta perspectiva apunta el comentario de Foucault, cuando habla de la disciplina como una forma de sujeción:

> Ahora bien, a través de esta técnica de sujeción, se está formando un nuevo objeto; lentamente, va ocupado el puesto del cuerpo mecánico, del cuerpo compuesto de sólidos y sometido a movimientos, cuya imagen había obsesionado durante tanto tiempo a los que soñaban con la perfección disciplinaria. Este objeto nuevo es el cuerpo natural, portador de fuerzas y sede de una duración, es el cuerpo susceptible de operaciones específicas, que tienen su orden, su tiempo, sus condiciones internas, sus elementos constitutivos. El cuerpo al convertirse en blanco de nuevos mecanismos de poder, se ofrece a nuevas formas de saber. Cuerpo del ejercicio, más que de la física especulativa; cuerpo manipulado por la autoridad, más que atravesado por los espíritus animales…[23]

El asunto del cuerpo humano, no es un asunto estrictamente científico, sino también político e ideológico.

[23] M. Foucault, *Vigilar y castigar,* p. 159.

Cuestionario

1. ¿En qué consiste el dualismo?
2. ¿Qué papel ha jugado la religión?
3. ¿Qué relación existe entre el problema fundamental de la filosofía y el concepto del cuerpo?
4. ¿Cómo concebía Platón el alma?
5. ¿Cuál fue la diferencia con Aristóteles?
6. ¿Cómo se interpretó la enfermedad?
7. ¿Cuáles son las características del concepto paulino de cuerpo?
8. ¿Qué importancia tuvo Descartes en la teoría de cuerpo?
9. ¿Cuál fue la aportación de Spinoza?
10. ¿En qué consiste el vitalismo?
11. ¿Cuál es la crítica que se le puede hacer al emergentismo?
12. ¿Por qué se puede definir al conductismo de mecanicista?
13. ¿Qué diferencias se pueden establecer entre el modelo de Bunge y el materialista dialéctico?

BIBLIOGRAFÍA

Campbell, *Medicina y sociedad,* Barcelona, 1976.

Candela, J. A., *Medicina y sociedad,* Barcelona, 1976.

Foucault, M., *Vigilar y castigar,* México, Siglo XXI, 1987.

Ilienkov, E., *Lógica dialética,* Moscú, Progreso, 1977.

Labastida, J., *Producción, ciencia, y sociedad: de Descartes a Marx*, México, Siglo XXI, 1974.

Mondela, F., "Desarrollo y crisis del materialismo dogmático en el siglo XIX", en *Medicina y sociedad*, Barcelona, 1972.

Omodeo, P., "La evolución biológica entre los siglos XVI y XVII", en *Medicina y sociedad,* Barcelona, 1972.

Robinson, J. A., *El cuerpo: Estudios de teología Paulina,* Barcelona, Ariel, 1968.

Selye, H., *Tensión y angustia,* Barcelona, Guadarrama (Col. Punto Omega), 1976.

Sigerist, H., *Hitos en la historia de la salud pública,* México, Siglo XXI, 1984.

Vegetti, M., "La medicina hipocrática en la cultura y en la sociedad griega", en *Medicina y sociedad,* Barcelona, 1972.

Wilson, E., *Lo mental como físico,* México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

"El punto de vista de la vida, de la práctica, debe ser el punto de vista primero y fundamental de la teoría del conocimiento. Y conduce infaliblemente al materialismo, desechando desde el comienzo mismo las interminables invenciones de la escolástica magisterial."

Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*

Objetivos

1. Problematizar en torno al objeto de la lógica y de la teoría del conocimiento.

2. Confrontar las tesis de los lógicos formales con la de los materialistas dialécticos.

3. Conocer los tres modelos que Schaff considera según el criterio de la fuente del conocimiento.

4. Analizar el todo más desarrollado en la teoría del conocimiento.

2. EL TODO MÁS DESARROLLADO

Antes de tratar cualquier cuestión, surge una primera pregunta ¿qué es la teoría del conocimiento? y ante las diferentes opciones enseguida se capta que al igual ocurre con las demás cuestiones de la ciencia, la respuesta depende mucho de la concepción filosófica que se sustente. Pero en lo que respecta a la teoría del conocimiento, los problemas que aborda tienen una relación directa con la filosofía: no es posible definir el conocimiento, por ejemplo, sin hacer referencia al problema fundamental de la filosofía acerca de qué es primero, si la conciencia o la materia. Citemos algunas formas de enfocar la teoría del conocimiento: nos referimos en primer lugar a Hessen, quien publica su *Teoría del conocimiento*[1] en los años cuarenta. El autor parte de una concepción tradicional de la filosofía al definirla como autorreflexión del espíritu sobre su conducta valorativa, teórica y práctica. Así, distingue una metafísica que trata sobre la naturaleza y otra que trata sobre el espíritu. Distingue además una *Teoría del universo* "en sentido estricto", que investiga los problemas de Dios, la libertad y la inmortalidad. Se refiere también a otras disciplinas, entre ellas la ética, la estética, etcétera y destaca la *Teoría de la ciencia*, que divide en formal y natural; la primera corresponde a la lógica y la segunda propiamente a la teoría del conocimiento.

El objeto de la lógica no trasciende los "límites" del pensamiento: investiga exclusivamente los principios formales del conocimiento, o sea, las formas y las

[1] J. Hessen, *Teoría del conocimiento,* p. 21.

leyes más generales del pensamiento humano, mientras que la teoría del conocimiento dirige su atención a la significación objetiva del pensamiento y que Hessen llama los supuestos materiales más generales del conocimiento científico. Textualmente, dice Hessen:

> Mientras la lógica pregunta por la corrección formal del pensamiento, esto es, por su concordancia consigo mismo, por sus propias formas y leyes, la teoría del conocimiento pregunta por la verdad del pensamiento, esto es, por su concordancia con el objeto. Por tanto, puede definirse también la teoría del conocimiento como la teoría del pensamiento *verdadero*, en oposición a la lógica, que sería la teoría del pensamiento *correcto*.[2]

Los fundamentos idealistas de Hessen aparecen a primera vista y es reveladora la separación que establece entre la lógica y la teoría del conocimiento. Más adelante nos referiremos también a la diferencia que hace entre pensamiento verdadero y pensamiento correcto.

Estas posiciones son hasta cierto punto refrendadas por Fingermann, el cual, cuarenta años más tarde, en una obra titulada *Lógica y teoría del conocimiento*[3] sostiene que la lógica no se ocupa del sujeto que piensa y que prescinde también del propio proceso de pensar: tanto el pensar como el sujeto que piensa pertenecen al ámbito de la psicología. La lógica, por lo tanto, queda circunscrita sólo a los pensamientos.

En estos argumentos queda manifiesta una de las tesis fundamentales de la teoría del conocimiento positivista: la separación entre pensamiento y sujeto pensante. Y respecto de la lógica, su concepción como disciplina limitada a las formas del pensar desde el punto de vista formal.

Concebir el pensamiento de forma aislada conduce a Fingermann a sostener tesis erróneas y confusas. Por ejemplo, cuando al tratar de establecer la peculiaridad de los pensamientos, con un tal Pfander distingue cinco factores:

---

[2] J. Hessen, *op. cit.*, p. 21.

[3] G. Fingermann, *Lógica y teoría del conocimiento,* pp. 2-3.

1. Un sujeto pensante que produce el pensamiento.
2. El pensar mismo, considerado como proceso psíquico que se desarrolla en el tiempo de forma breve y prolongada para cesar luego.
3. Un *pensamiento* determinado, que es su contenido, fruto del pensar.
4. El objeto al que se refieren el pensamiento y el sujeto pensante.
5. La forma verbal en que es expresado el pensamiento.[4]

Estos factores, nos introducen en cuestiones muy complejas que no se resuelven en un solo nivel.

No es necesario citar más ejemplos; con los expuestos es suficiente para demostrar la estrecha relación que existe entre la filosofía y la teoría del conocimiento.

Tanto Hessen como Fingermann manifiestan posiciones claramente idealistas. En el caso de Fingermann, el idealismo se desborda cuando en el primer punto afirma que es el sujeto pensante el que produce el pensamiento. Hessen sostiene la misma posición; su método fenomenológico lo lleva a afirmar que el sujeto presenta una estructura dualista: alma y cuerpo. De este modo, el hombre "es un ser espiritual y sensible", dándose así dos tipos de conocimiento: el espiritual y el sensible. La fuente del primero es la razón y la del segundo la experiencia. Nos encontramos a fin de cuentas con un masticado y mal digerido kantismo; lo que afirman los dos autores citados es que la fuente del conocimiento es el sujeto pensante y no la praxis.

Lo mismo sucede con sus concepciones en torno al objeto de estudio de la lógica. Desde la perspectiva materialista, la lógica (en este caso lógica dialéctica) sí se ocupa del "sujeto que piensa y del pensar", pero lo hace desde un ángulo diferente del de la psicología. La lógica dialéctica se ocupa del sujeto que piensa desde el ángulo de un sujeto que es sujeto y producto de su praxis y que, por lo tanto, tiene un carácter histórico-social. De este modo, el pensar se presenta también como un proceso y como un resultado histórico-social.

Según Hessen y Fingermann, la lógica queda circunscrita a los pensamientos y es justamente por este motivo que a tal tipo de propuesta se le ha

[4] G. Fingermann, *op. cit.*, pp. 2-3.

denominado lógica formal. El objeto de esta lógica se limita a la forma que reviste el pensamiento sin tener en cuenta su relación con un sujeto, con el objeto de conocimiento ni con la praxis y no puede ser de otra manera, pues si revisamos los factores que otorgan la peculiaridad de los pensamientos según Fingermann, el pensamiento, si bien es el producto del sujeto pensante, aparece separado de éste, mientras que el pensar es considerado como un proceso también diferente. El lenguaje, por su parte, es reducido a la forma verbal en que se expresa el pensamiento. El contenido del pensamiento no es la realidad, el reflejo de las propiedades del objeto que se conoce, sino que es "fruto" del pensar. La distinción que Fingermann establece entre pensamiento, pensar y sujeto pensante mezcla distintos niveles; cuando habla del pensar como un proceso psíquico lo hace a un nivel individual, no se refiere al pensamiento como una categoría filosófica y no hay lugar a dudas cuando señala que tal proceso se desarrolla en el tiempo de forma breve o prolongada para cesar luego. Otra característica que observamos en los autores citados es la coincidencia en cuanto al reduccionismo, que podríamos llamar fenomenológico y que consiste en abstenerse de formular juicios de cualquier clase que conciernan a la realidad objetiva y que rebasen los límites de la experiencia "pura", o sea, subjetiva, y que implica lo que se llama una reducción trascendental, es decir, ver al propio sujeto del conocimiento no como un ser real, empírico, social y psicofisiológico sino como conciencia "pura", trascendental.[5]

Este es en síntesis el método fenomenológico que propone Hessen siguiendo a su maestro Husserl.

Mientras en las teorías de Hessen y Fingermann el objeto no cuenta, pues, no es más que un referente, puede existir o no, para el materialismo dialéctico, en cambio, el pensamiento no es una representación arbitraria y puramente subjetiva del objeto sino que su contenido está dado por las propiedades objetivas del objeto, que son captadas por medio de la praxis.

El objeto es objeto de la praxis, existe independiente de nuestro pensamiento pero su significado se determina en relación con el sujeto. El contenido del pensamiento no es fruto del pensar como una actividad abstracta, sub-

[5] Rosental, *et al.*, *Diccionario filosófico abreviado,* p. 171.

jetiva, que no trasciende al propio sujeto sino que es fruto de una praxis que alcanza al objeto, se apropia de él y lo transforma; y es en la práctica donde coincide la objetividad de nuestro pensamiento con la objetividad del mundo, en la realidad material. En este punto la lógica formal también falla cuando excluye la verdad de su objeto de estudio y lo reduce al pensamiento "correcto" o a la veracidad. Como dice Kopnin,[6] la verdad se examina inmediatamente por la comparación del contenido del pensamiento con el objeto, se produce la identidad entre ellos; mientras que la veracidad es la comparación de la actividad (teórica o práctica) con el principio (regla, procedimiento), o sea, es una "valoración de la actividad del hombre y no del contenido del pensamiento". Pero afirmando que el contenido se lo otorga al pensamiento el pensar, el asunto se convierte en tautológico y, por lo tanto, en absurdo; no se trata de ver la correspondencia de nuestro pensamiento con la realidad, sino de su valoración de acuerdo con una regla o norma sin salir de los límites del pensamiento.

En definitiva, no es posible separar la verdad de la veracidad y esto constituye lo que Kopnin denomina coincidencia de la actividad con el principio al método. Textualmente dice lo siguiente:

> ...la verdad solamente se determina por el objeto. La veracidad se fundamenta en la verdad, pero no es idéntica con ella de forma estática. Su coincidencia aparece en el proceso de la actividad del sujeto, en donde el hombre realiza el paso de la verdad a la veracidad, lo cual significa lo mismo que la transformación del pensamiento en actividad con base en la verdad. Con la veracidad nos transportamos de cierto modo a otra esfera que se relaciona con la verdad y la actividad teórica, pero que a la vez trasciende sus límites. Se trata de la conducta del hombre, de la valoración de sus procedimientos y de sus actividades desde el punto de vista de las necesidades prácticas y teóricas[7] (coincidencia con los principios de carácter objetivo-verdadero).

---

[6] Kopnin, "La coincidencia de dialéctica, lógica y teoría del conocimiento", en *Dialéctica y conocimiento,* p. 25.
[7] *Idem.*

De aquí, pues, la coincidencia entre la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento como diferentes momentos de una misma cuestión.

Sin embargo, ya hemos visto cómo Hessen separa la lógica de la teoría del conocimiento y mientras la primera es definida como la teoría del pensamiento correcto la segunda se define como la teoría del pensamiento verdadero. Pero, además, hay que tener presente que su concepto del objeto y de la verdad difiere de la concepción que la corriente dialéctica materialista tiene y con la cual la hemos estado confrontando.

Visto así el problema, se nos vuelve a plantear la cuestión de que la teoría del conocimiento no es una teoría aislada de una concepción filosófica y que, en el fondo, lo que se está cuestionando son las múltiples y complejas relaciones que se dan entre el ser y la conciencia, de tal modo que la forma como se resuelva el problema fundamental de toda filosofía acerca de ¿qué es lo primario?, determina todas las demás relaciones, aspectos y soluciones que se planteen. Las concepciones que se tengan del sujeto y del objeto, cuerpo de saber, de la praxis, del conocimiento, del fenómeno y el objeto, la fuente del conocimiento, la verdad, el criterio de la verdad, la teoría del error y el papel de los sentidos, etcétera, son hasta cierto punto subsidiarias del problema fundamental de la filosofía, al igual que las soluciones.

Si aceptamos que la forma y el contenido de los discursos y teorías están estrechamente ligados, el problema de los términos no constituye un problema puramente formal sino también de contenido: no es lo mismo hablar de "acción" que de "praxis" y no es igual referirse al objeto o al fenómeno comprendiéndolo dentro del discurso kantiano, que en el discurso de Hegel y ya no digamos en el discurso marxista. Los términos pueden ser los mismos pero los conceptos son radicalmente diferentes. Los términos "idea" y "sensación" tienen significados muy diferentes y hasta opuestos en los discursos de Berkeley, Locke y Marx. En el caso de Hessen, por ejemplo, hay que entender que cuando habla de "fenómeno" lo hace en términos de elementos de la experiencia mas no en términos de una realidad objetiva que se constituye por medio de la práctica en objeto del conocimiento; cuando habla de acción no se refiere a una praxis transformadora del objeto y del sujeto sino que, de acuerdo con su concepción fenomenológica, se trata de una acción "espiritual" de la "intencionalidad" de

la conciencia en cuanto a su orientación hacia el objeto. Para Kant el objeto está constituido por los datos de la experiencia que nunca alcanzan a la "cosa en sí".

El problema de la fuente del conocimiento no se resuelve a través de la praxis, entendida ésta como la síntesis del sujeto y el objeto, como una relación material objetiva, sino como una cuestión que se resuelve en los límites de la razón y la experiencia (concebida la experiencia como estados de conciencia) y, en el mejor de los casos, se refugia en un agnosticismo transnochado al declarar que la cuestión de la fuente del conocimiento es un problema insoluble y que todos, tanto empiristas, racionalistas, aprioristas, intelectualistas (?) tienen la razón y a la vez no la tienen (sic). Con esto se demuestra nuevamente la validez de aquel juicio contundente que Lenin expresara para referirse a aquellos que eligen cualquier senda evitando cuidadosamente el materialismo para alcanzar, según ellos, la verdad objetiva. Sin hacer concesiones, Lenin dice lo siguiente: "*yendo por la senda* de la teoría de Marx, nos aproximaremos cada vez más a la verdad objetiva (sin llegar nunca a su fin); yendo, en cambio por *cualquier otra senda*, no podemos llegar más que a la confusión y la patraña".[8]

Otro aspecto que resalta en el texto citado es que el con conocimiento jamás se presenta como algo acabado sino como una constante aproximación a la verdad objetiva pero, a diferencia de lo que afirman algunos positivistas escépticos, el conocimiento sí alcanza la verdad objetiva, puesto que es el resultado de la praxis que se apropia del objeto y lo transforma, convirtiéndolo de "cosa en sí" en "cosa para nosotros". Para algunos idealistas, que ponen en entredicho o niegan de manera drástica la existencia de la realidad objetiva, el problema de la verdad objetiva simplemente no existe.

Los ejemplos citados nos sirven para aclarar que los problemas de la filosofía, la ciencia y la teoría del conocimiento se encuentran estrechamente relacionados. Pero, además, todo ello tiene que ver con la ideología. No hay discurso científico que no esté contaminado de ideología, por lo tanto nos lleva a reconocer que no existe la llamada "neutralidad científica". Por esto consideramos necesario presentar, aunque sea de manera esquemática, los funda-

[8] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo,* p. 148.

mentos en los que nos apoyamos como el todo más desarrollado, para exponer, analizar y evaluar críticamente las tesis más significativas sobre las teorías del conocimiento de aquellos filósofos que, según nuestro punto de vista, son los más representativos en la historia del pensamiento.

En términos generales, existen dos formas de ver el mundo: una, que lo ve como una serie de partes o elementos inconexos o agrupados en áreas departamentalizadas y otra, que lo ve como un todo diverso, como unidad de la diversidad. De acuerdo con la primera concepción, el conocimiento sobre el mundo aparece fragmentado, departamentalizado. A partir de Augusto Comte y Herbert Spencer a esta concepción se la conoce como positivismo y actualmente abarca diversas formas de expresión. La segunda concepción se conoce como materialismo dialéctico y presenta al conocimiento como una totalidad integrada, en la que la unidad o integración está dada por las leyes universales del movimiento, tanto del mundo exterior (naturaleza y sociedad) como del pensamiento humano.[9]

Así, la teoría del conocimiento encuentra, como ya hemos visto, distintas soluciones de acuerdo con los lineamientos de cada concepción.

La concepción materialista dialéctica parte de la idea central de la coincidencia entre la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento. El materialismo dialéctico elimina la separación que la filosofía tradicional efectuaba al concebir diferentes niveles como el ontológico, el gnoseológico y el lógico. "La dialéctica materialista —dice Kopnin— como la ciencia de las leyes universales del desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento es a la vez idéntica con la teoría del conocimiento y la lógica."[10]

Lenin, por su parte, afirma que la teoría del conocimiento no puede verse más que de una forma dialéctica. La teoría del conocimiento es definida por él como la ciencia que "debe enfocar su objetivo desde el punto de vista histórico, estudiando y generalizando el origen y el desarrollo del conocimiento".[11] El proceso del conocimiento puede ser analizado desde diferentes puntos de vista. Kopnin los menciona de la siguiente forma:

---

[9] Kopnin, *op. cit.*, p. 6.
[10] *Ibid.* p. 13.
[11] Lenin, "Carlos Max", *Obras escogidas,* tomo I, p. 22.

Primero, se puede estudiar el conocimiento y su historia con el fin de encontrar las leyes objetivas que se reflejan por los conceptos de la ciencia. Segundo, se puede analizar el proceso del conocimiento con el fin de estudiar el movimiento de las formas que se dan en la conciencia humana como reflejo de las leyes objetivas mismas, así como estudiar la manera de la transformación del saber objetivo-verdadero en reglas del movimiento del pensamiento.[12]

Kopnin aclara que tanto en uno y otro caso se trata de la historia del proceso del conocimiento y las leyes y categorías de las diferentes ramas de la ciencia, es decir, el pensamiento en sus relaciones con la realidad objetiva, aunque los aspectos de investigación sean diferentes. Este punto es importante en lo que concierne a la definición de la teoría del conocimiento. No hay fenómenos "puros", esto es, puramente "ontológicos" o puramente "gnoseológicos". Aquí es necesario recordar a Spinoza, quien resuelve la relación entre el pensamiento y el ser al afirmar que el pensamiento es la forma interna de la materia. Basados en esta unidad del mundo es como hay que plantear la teoría del conocimiento. La distinción entre dialéctica, lógica y teoría del conocimiento es una distinción relativa; lo que cambia en cada una de estas disciplinas son los diferentes problemas que investigan, pero que no constituyen sino momentos diferentes de una misma cuestión.

La teoría del conocimiento tiene como objeto de estudio la historia de aquella parte de la praxis que ha consistido en reflexionar en torno al conocimiento, la manera en que se produce y la relación que guarda con la realidad objetiva. Es una disciplina que no se limita a la descripción ya que intenta explicar por qué se han dado ciertas soluciones a los diferentes problemas que en cada momento histórico determinado se plantean en torno al conocimiento. De aquí que no se limite a una simple discusión teórica o abstracta sino que conecte con aquellos aspectos sociales que son objeto de estudio de otras disciplinas, como la sociología, la política, la economía y la historia, sin llegar a sustituir su objeto ni a disolverse en ellas.

La teoría del conocimiento es la ciencia que, fundamentalmente, investiga las leyes que rigen las relaciones entre el sujeto y el objeto de conocimiento,

[12] Kopnin, *op. cit.*, p. 26.

entre el pensamiento y la realidad, mientras que la lógica, de acuerdo con Lenin, es la ciencia de las leyes que rigen el desarrollo de todas las cosas materiales, naturales y espirituales, es decir, "el desarrollo de todo el contenido concreto del mundo y de su conocimiento, o sea, la suma y compendio, la conclusión de la historia del conocimiento humano".[13]

Desde su plano filosófico, el materialismo dialéctico, se plantea como problema fundamental ¿qué es lo primario?, mientras que la teoría del conocimiento se plantea ¿cuál es la fuente del conocimiento?

Esta pregunta nos conduce a la categoría central, es decir, a aquella que va a regir el sistema, la contradicción fundamental que rige la totalidad, la que determina las demás contradicciones y, por consiguiente, la que aporta el criterio para ordenar y jerarquizar las categorías a su interior. La discusión que se ha suscitado últimamente en torno a cuál es la categoría central de la teoría del conocimiento marxista no es coyuntural. Para el materialismo dialéctico no está dicho todo cuando se afirma que lo primario es la materia. Este no será más que el punto de partida para empezar a analizar los problemas específicos en cuanto a la teoría del conocimiento, o sea, ¿qué es el conocimiento?, ¿cuál es la fuente del conocimiento?, ¿cuáles son los factores que intervienen en el proceso del conocimiento?, ¿qué papel juega cada uno de ellos?, ¿qué relación existe entre el conocimiento y lo que se conoce?, ¿cómo se define al sujeto y al objeto?, ¿cuál es el papel del lenguaje?, ¿qué relación existe entre lenguaje y pensamiento?, ¿qué es la verdad?, ¿cuál es el criterio de la verdad?, ¿cuál es la fuente del error? y aún podrían señalarse otros problemas en relación con los factores sociales, psicológicos y la finalidad del conocimiento. Pero lo aquí planteado ya nos abre una perspectiva demasiado amplia.

En los comienzos de la filosofía es obvio que todas estas cuestiones aún no estaban planteadas. Pero una visión rápida sobre las tesis de los filósofos griegos nos demuestra que un buen número de ellas ya habían sido tratadas. Aparece con claridad, desde un principio, la estrecha dependencia entre el problema fundamental de la filosofía y el problema fundamental de la teoría del conocimiento y lo hace, además, de una manera consciente como puede apreciarse

[13] Lenin, citado por Kopnin, *op. cit.*, p. 26.

en el magnífico poema de corte idealista subjetivo de Parménides, cuando habla sobre las tres vías del conocimiento, que veremos más adelante. Sin embargo, ya en el tratamiento de los aspectos concretos de la teoría del conocimiento resulta, frecuentemente además, en tesis contradictorias tanto del lado idealista como del materialista y, por cierto, los materialistas no siempre han tenido la razón en aspectos más particulares sobre los que han entrado en discusión con los idealistas. Esto nos obliga a caminar con mucha cautela y a no dejarmos guiar por las etiquetas que nos impidan ver lo positivo en un autor, ya sea porque lo juzguemos idealista o mecanicista. Declarándonos materialistas, por ejemplo, no podemos tratar como un cadáver que apesta a Platón, a Berkeley o a Russell, tal como lo hicieron algunos idealistas con Lucrecio Caro y con Spinoza o como algunos izquierdistas radicales lo hacen con Lenin.

El caso de Lenin es significativo para la teoría del conocimiento porque su obra *Materialismo y empiriocriticismo* ha despertado fuertes polémicas. Hay quienes lo han acusado de mecanicista y deformador del marxismo —entre los cuales se cuentan pensadores de gran calidad como K. Korsch y Lucien Goldmann y mediocres radicales viscerales—, otros como Hoffman, han tomado de forma decidida su defensa. A reserva de extendernos más cuando abordemos el tema de la praxis, por el momento sólo queremos dejar claro lo siguiente:

1. Es falso que Lenin haya propuesto la categoría de "reflejo" como categoría central del materialismo dialéctico ni de la teoría del conocimiento.
2. Es falso que la categoría de "reflejo" haya sido concebida por él de forma mecanicista.

La categoría de reflejo es inclusiva a las de materia y conciencia; aparece, en un primer momento, como una propiedad universal de la materia y, en un segundo momento, como una forma específica de reflejar, que es la conciencia. El hecho de definir a la conciencia como un reflejo del mundo objetivo en la conciencia del hombre, es una consecuencia de la solución materialista al problema fundamental de la filosofía. Ello nos permite establecer que el contenido de la conciencia está dado por las propiedades y leyes del "mundo objetivo" y

que, por lo tanto, es lo derivado, lo secundario; pero el reflejo de las propiedades y leyes del mundo objetivo no surgen de una actitud reflexiva o puramente contemplativa sino que es producto de la praxis. En este sentido, se puede definir a la conciencia como praxis subjetiva. Sin embargo, es necesario aclarar que en un primer nivel filosófico la categoría central es la categoría de materia mientras que en un segundo nivel —que para nosotros es la teoría del conocimiento— la categoría central es la de praxis y, contra lo que arguyen sus críticos, Lenin da pie a esta afirmación cuando señala que:

> El punto de vista de la vida, de la práctica debe ser el punto de vista primero y fundamental de la teoría del conocimiento y conduce infaliblemente al materialismo, desechando desde el comienzo mismo las interminables invenciones de la escolástica magisterial. Naturalmente, no hay que olvidar aquí que el criterio de la práctica no puede nunca, en el fondo, confirmar o refutar completamente una representación humana, cualquiera que sea. Este criterio también es lo bastante "impreciso" para impedir que los conocimientos del hombre se conviertan en algo "absoluto"; al mismo tiempo, es lo bastante preciso para sostener una lucha implacable contra todas las variedades de idealismo y agnosticismo...

¿A dónde se encuentra aquí el mecanicismo? El texto es suficientemente claro en cuanto a la consideración de la praxis como el punto de partida, es decir, como categoría central. Del mismo modo, el punto de partida del materialismo dialéctico lo constituye la categoría de materia, misma que es definida por Lenin, desde el plano filosófico, como la categoría que designa lo que existe fuera e independientemente de la conciencia y de las sensaciones. Los fenómenos de la realidad no se presentan como cosas acabadas sino como procesos y, en este punto, es obligado hacer una referencia a Lukács quien, preocupado, pregunta: "Pero, si no hay cosas, ¿qué es lo que 'refigura' el pensamiento?"[14]

Hablar de la realidad como procesos no es iluminar las "cosas" sino verlas en su desarrollo, en constante cambio y transformación. El hombre sólo puede

[14] G. Lukács, *Historia y conciencia de clase,* p. 222.

reflejar el mundo en su conciencia si lo transforma y se apropia de él; el conocimiento es, pues, una forma de apropiarse del mundo, por lo que no puede suceder si el pensamiento no sale de sus límites y vuelve a través de la práctica a objetivarse. El mundo abstracto, en sí, no tiene significado para el hombre; el mundo, la naturaleza tiene significado en tanto es "la primera fuente de aprovisionamiento de la praxis, es decir, de todos los medios y objetos de la praxis, pero también en cuanto es práctica objetivada. El hombre no puede representarse a la naturaleza fuera de la praxis, puesto que cualquier representación es producto de esa praxis".

Todo lo que hemos expresado no contradice el texto de Lenin sobre la práctica sino que se apoya en él. La conciencia por lo tanto, no puede ser un reflejo pasivo, esto conduciría nuevamente a la dualidad y no a la unidad del mundo; nos llevaría a ver el pensamiento como algo independiente y separado de la materia y no como la forma interna, como una propiedad de la materia. Si en el mundo no existe nada acabado, el pensamiento tampoco lo es, sino que se está desarrollando a través de la praxis, y es la praxis objetivada en los instrumentos la que constituye el factor principal del desarrollo humano.

Podemos afirmar, pues, que no existe incompatibilidad entre la categoría de reflejo y la de praxis. Para Lenin, el punto de partida en cuestiones de la teoría del conocimiento es la praxis y no la categoría del reflejo. Lo que sucede es que también la praxis ha sido entendida de distintas maneras, por Marx y Lenin, a diferencia de los radicales de "izquierda", entre los que se cuentan Korsch, Schmidt, Petrovic y Avineri.

Al hablar de los diferentes modelos de la teoría del conocimiento, como una primera aproximación a las diferentes corrientes, es conveniente contemplarlos desde el ángulo de la solución que dan al problema fundamental de la fuente del conocimiento. Como dice Schaff, se pueden construir diferentes modelos siguiendo otros criterios, pero estamos de acuerdo con él en que este punto es el esencial.

Siguiendo a Schaff,[15] se pueden distinguir en lo esencial tres modelos: el mecanicista, el idealista y el materialista dialéctico. Cada uno de ellos conlleva una concepción determinada del sujeto y del objeto así como de sus relacio-

[15] A. S. Schaff, *Historia y verdad,* pp. 81-114.

nes, pero todas estas cuestiones dependen de un punto clave ¿cuál es la fuente del conocimiento?

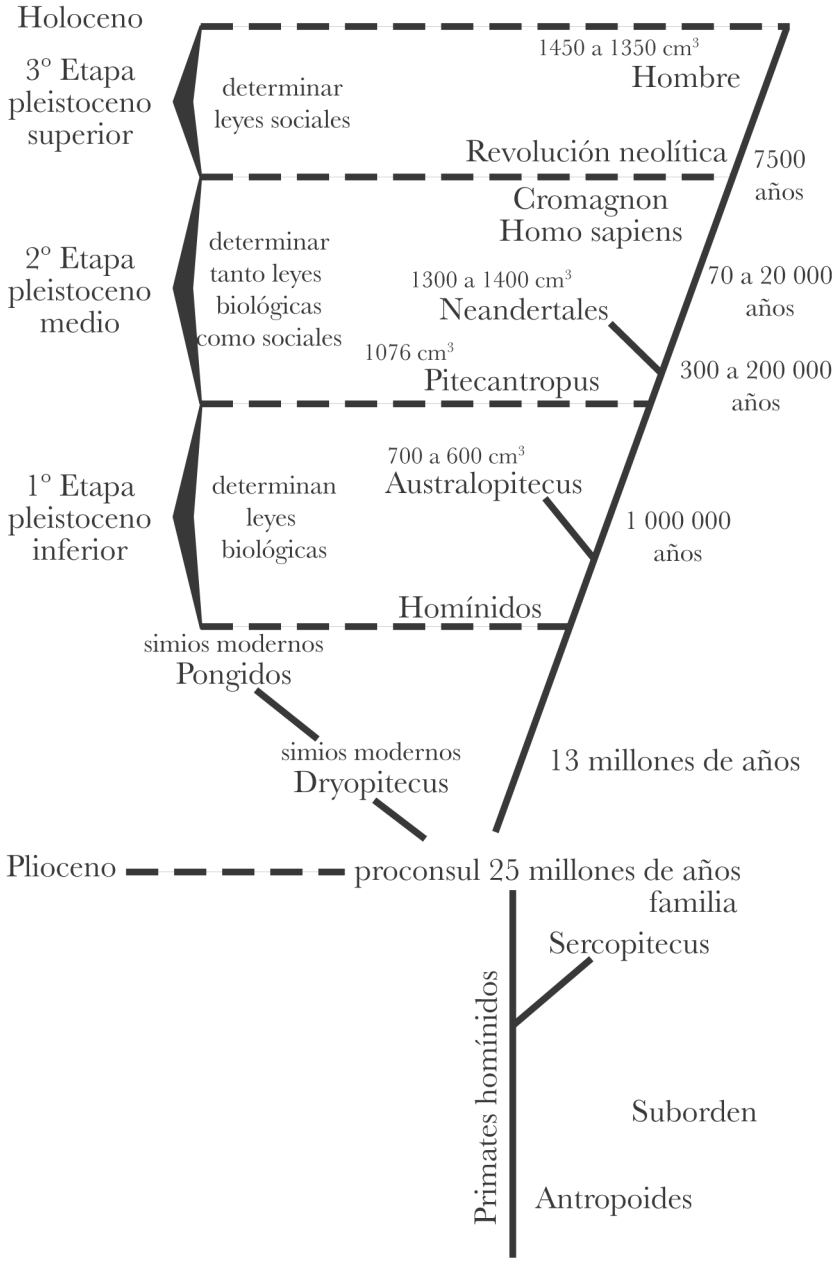
El primer modelo, el mecanicista le atribuye al objeto la parte activa y, por lo tanto, a la fuente del conocimiento. Es el objeto el que imprime en el sujeto sus huellas. La teoría del conocimiento que más se ajusta a este modelo es la de los *eidola*, de Demócrito, que se encuentra en Bacon, Locke y en el moderno sensualismo y empirismo trascendente, aunque en estos casos no existe plena correspondencia. Locke, por ejemplo, al considerar que la experiencia interna es también fuente de conocimiento escapa, en parte, a este modelo, a pesar de que en esencia lo reproduce. El aspecto positivo del modelo mecanicista consiste en el reconocimiento de la existencia objetiva del objeto así como su papel activo mientras que sus aspectos negativos estriban en la concepción mecanicista del reflejo, el papel pasivo del sujeto y el no haber concebido al objeto como actividad sensorial humana, como práctica de un modo subjetivo.[16] En esencia es el mismo problema de Bacon cuando habla de un camino directo que no pasa por el cuerpo de saber.

El segundo modelo, el idealista contemplativo, a diferencia del anterior, subraya el papel activo del sujeto en detrimento del papel pasivo del objeto e invierte la relación al colocar al objeto como producto del sujeto activo pensante. El concepto, o sea el pensamiento, es el que crea la realidad, de modo que, en algunas teorías, el objeto termina por desaparecer o, bien, se disuelve en un haz de percepciones o de sensaciones y, en casos extremos, de signos. Si bien este modelo tiene la virtud de desarrollar el lado activo del sujeto, mistifica la actividad subjetiva; reduce, por consiguiente, el papel del sujeto a una actividad abstracta de carácter intelectual, contemplativo, sin llegar a entender que el sujeto es también instrumento y resultado de una práctica material que se realiza a través del objeto, con él y en él. De acuerdo con este modelo, la fuente del conocimiento es el sujeto o la razón o, bien, un ser sobrenatural. En la teoría platónica de la reminiscencia es el *topos uranus*; en Descartes, la razón y en última instancia Dios; en Kant, la razón o, bien, el sujeto trascendental; en Berkeley, simplemente Dios.

---

[16] C. Marx, "Tesis sobre Feuerbach", *Obras escogidas,* p. 426.

Esquema de la evolución



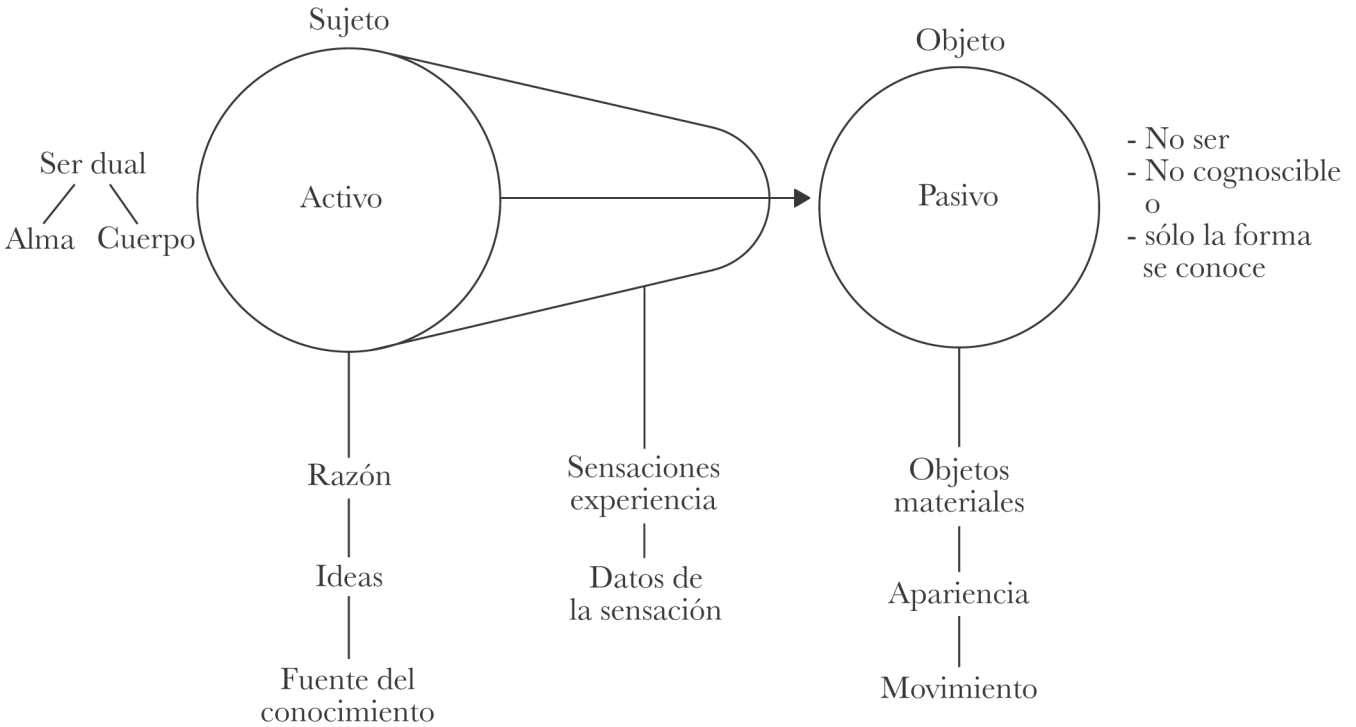
Es hasta mediados del siglo XIX, en las obras de Marx y Engels y especialmente en las tesis sobre Feuerbach, cuando el problema encuentra solución en lo que viene a ser el tercer modelo. Marx dice:

> El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* (objekt) o de *contemplación,* pero no como *actividad sensorial humana,* como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como una actividad objetiva...[17]

Las breves y sustanciosas *tesis* han dado paso a verdaderos tratados de análisis y reflexión. Por el momento, sólo queremos señalar que en esta primera tesis está planteado el germen de una nueva filosofía y de una nueva teoría del conocimiento. Se trata del tercer modelo: el materialista dialéctico, el cual resuelve la unilateralidad de los anteriores al sostener la estrecha relación entre el sujeto y el objeto, donde el uno no puede existir sin el otro. El sujeto y el objeto son contrarios que, a la vez que se niegan, se presuponen. La relación entre el sujeto y el objeto es la práctica, es decir, una relación material que contiene tanto el elemento subjetivo como el objetivo. La práctica es la síntesis del objeto y el sujeto; es el medio, el instrumento a través del cual ambos se transforman, traspasándose, trascendiéndose. El conocimiento aparece aquí como apropiación y transformación, tanto del sujeto como del objeto. El hombre, en la medida en que conoce su mundo, en esa medida lo transforma. Al conocer, el sujeto se apropia del mundo y al apropiarse de él lo transforma, transformándose a su vez a sí mismo. Es una relación dialéctica indisoluble. De esta manera se expresa la ley fundamental de la teoría del conocimiento que consiste en establecer la estrecha relación entre el sujeto y el objeto constituyendo una unidad y

[17] *Ibid* (subrayados de Marx).

Esquema del modelo idealista contemplativo



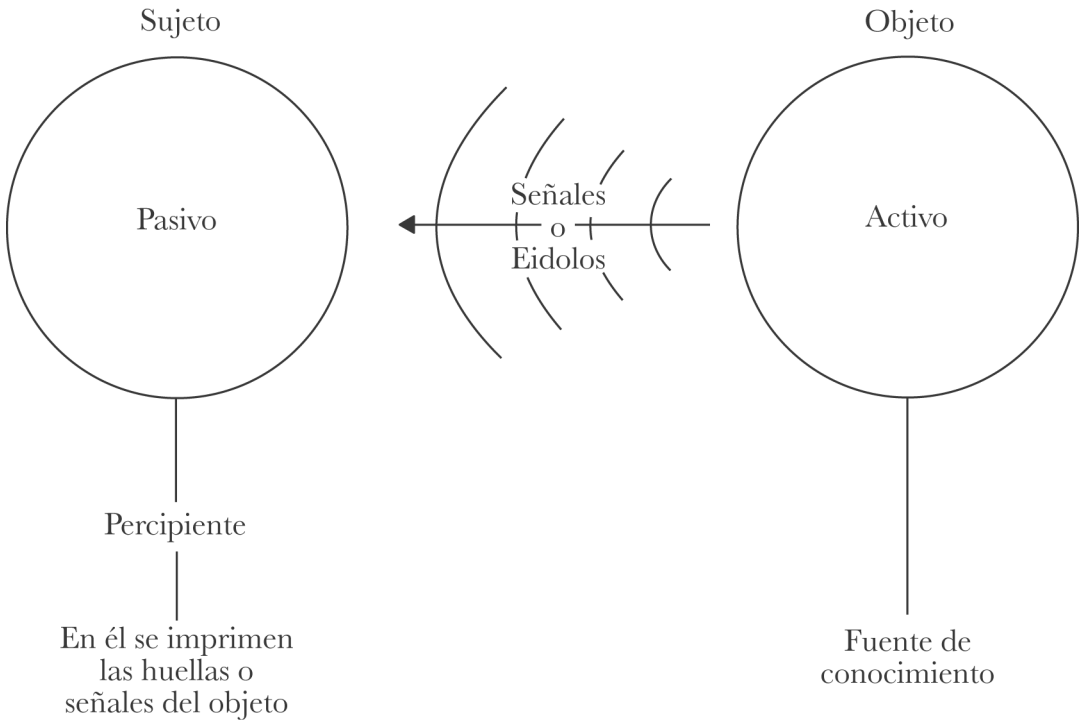
totalidad dialécticas. El sujeto y el objeto constituyen diferentes momentos de la práctica. El conocimiento, el saber, revela su múltiple carácter al ser concebido como medio de transformación y como resultado; es —según ya hemos dicho— práctica subjetivada.

La práctica, a su vez, no es sólo objetiva sino también subjetiva. La práctica está preñada de teoría, de conciencia, de pensamiento, es objetivación del pensamiento y subjetivización de la naturaleza. Antes de Marx, el pensador que más se acercó a esta concepción fue Spinoza. El filósofo holandés provocó una revolución en la teoría del conocimiento al concebir al sujeto no como algo separado del objeto ni como una dualidad constituida por cuerpo y alma, no como una "cosa pensante" sino como un *cuerpo pensante*. Para Spinoza, la conciencia no es una entidad separada del cuerpo, de la materia y, por consiguiente, extraña: Por el contrario, se trata de un atributo de la materia, de algo interno a ella. De ahí en fuera, todos los filósofos establecen una ruptura entre el objeto y el sujeto.

La solución integral al problema fundamental de la teoría del conocimiento sólo podía lograrse con la aparición del materialismo dialéctico, puesto que, a mi modo de ver, es un problema subsidiario del problema fundamental de la filosofía. El materialismo dialéctico afirma, por una parte, que la materia es lo primario, mientras que la conciencia, el pensamiento, es lo secundario; la forma de existencia de la materia es el movimiento y está regida por leyes. La materia tiene su fuente de desarrollo en sí misma, en sus contradicciones internas, no en algo externo, llámesele Dios, "primer motor" o como sea. A través de la unidad y lucha de contrarios los fenómenos materiales cambian, se transforman, transitando de los cambios cuantitativos a los cualitativos, dejando de ser lo que son para convertirse en otra cosa, así hasta el infinito. Se trata precisamente de la tercera vía del conocimiento a la que se refiere el idealista radical de Parménides al advertir sobre los peligros que representa el hecho de seguirla: la vía que afirma que el ser y el no ser son una y la misma cosa. Por el contrario, para nosotros esta es la vía correcta. El cambio observa la tendencia a transitar de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior y, en lo que respecta a los fenómenos sociales, se manifiesta en el sentido del progreso.

El hombre es el sujeto de la praxis, es el producto de su trabajo, lo cual ya había sido vislumbrado por Anaxágoras a partir de su hipótesis genial: lo que

ESQUEMA DEL MODELO MECANICISTA

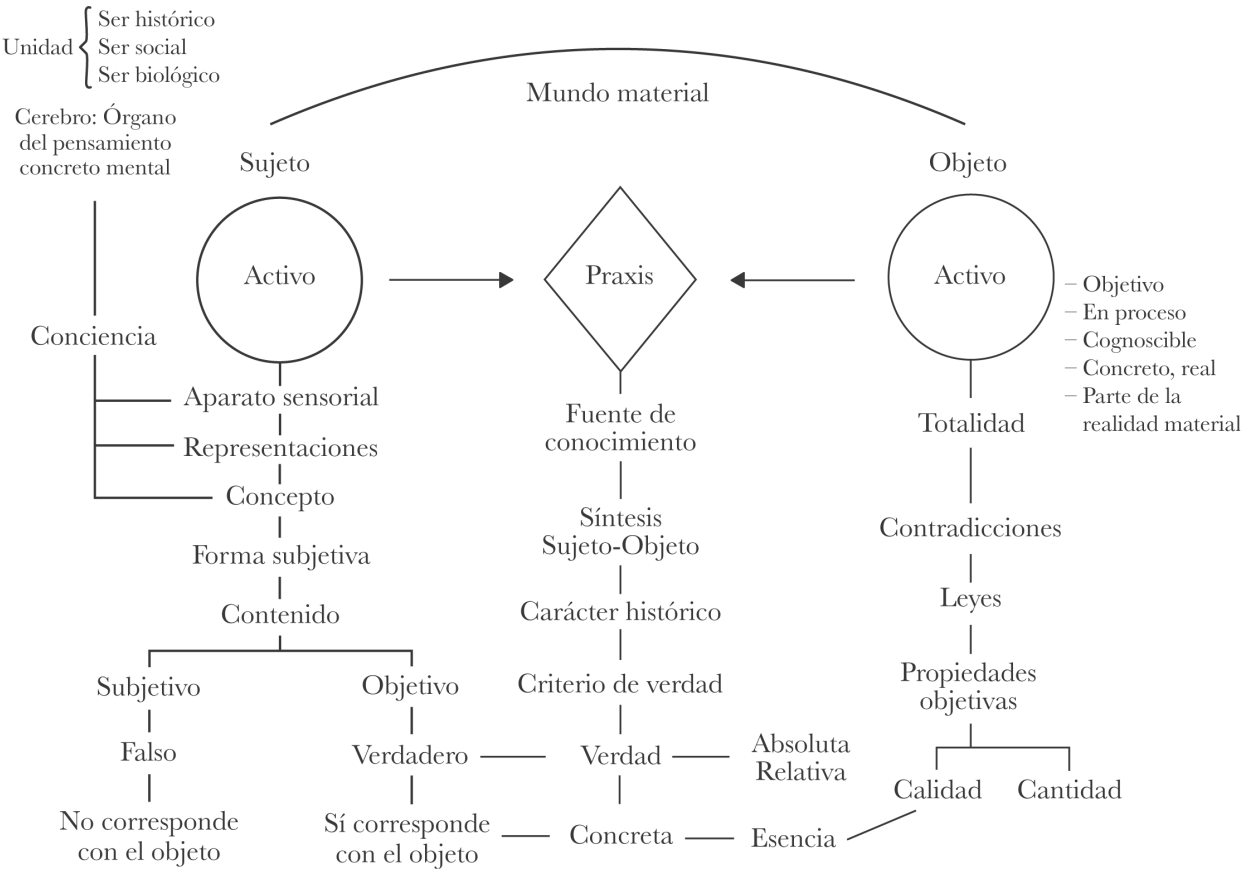


distingue al hombre de los demás animales es la mano. Existe una estrecha relación entre la mano y el cerebro. En la medida en que el hombre desarrolla su práctica, en esa medida se perfecciona su mano y se desarrolla su cerebro. La base material, biológica del pensamiento es el cerebro. Éste es el órgano del pensamiento mas no su fuente. El pensar es una de las funciones del cerebro, mientras que el pensamiento es el reflejo del mundo objetivo en el cerebro del hombre. La fuente del pensamiento, del conocimiento, no es el sujeto aislado ni el objeto considerado unilateralmente sino la relación material que se establece entre sujeto y objeto, es decir, la praxis. El sujeto, o sea, el hombre no es visto como una dualidad constituida por un alma inmaterial y un cuerpo sino como una unidad, como una totalidad, esto es como un cuerpo o ser pensante. El sujeto es un ser histórico y social, es el conjunto de sus relaciones sociales. No se trata de un ser aislado; no se da de forma aislada sino sólo en sociedad ; tampoco es un ser hecho de una buena vez y para siempre sino un ser histórico que se transforma constantemente a través de su práctica. En un primer momento, el más largo de la historia de la humanidad, el desarrollo de la práctica es acompañado por cambios evolutivos de la especie humana hasta que el hombre se transforma en un ser plenamente generalizado; de ahí en adelante los cambios fundamentales son de carácter social, primero predominan las leyes biológicas y después las leyes sociales.

La práctica objetivada es el criterio para la constatación de la aparición del hombre, puesto que la presencia de instrumentos revela ya la existencia de un ser que guía su actividad a través de un propósito consciente, es decir, que posee pensamiento abstracto y como ya lo hemos apuntado, la práctica objetivada es el principal indicador del progreso humano.

En el tercer modelo, el materialista dialéctico, la praxis es la categoría central que, por lo mismo otorga su esencia y jerarquía a las demás categorías de la teoría del conocimiento. El sujeto es sujeto de la praxis, mientras que el objeto viene a constituirse en objeto de la praxis. El saber, como práctica acumulada, es práctica subjetivada al igual que las representaciones, imágenes y pensamientos que existen en la conciencia del sujeto, aunque entre dichas prácticas subjetivadas se dé toda una serie de contradicciones y de complejas relaciones hay que reconocer que ambas no son idénticas. El cuerpo del saber como datos de

Esquema del modelo dialéctico materialista



la intuición viviente y de la representación, está objetivado en fuentes escritas, libros, archivos, tablas estadísticas, etcétera, y constituyen la mediación entre el sujeto y el objeto. Entretanto las representaciones y conceptos del sujeto existen de forma subjetiva, pero su contenido es el mundo que rodea al sujeto; constituyen también una mediación entre el sujeto y el objeto. Estas formas subjetivas guían a su vez la práctica del sujeto objetivándose a través de ella es, pues, una relación dialéctica. Como dice Ilienkov, las categorías son:

> ...formas universales de la reconstrucción y reproducción *en la conciencia del individuo,* de aquellos objetos que antes de él fueron creados con los esfuerzos colectivos de las generaciones pasadas de seres pensantes, con la fuerza de su pensamiento colectivo e impersonal. Repitiendo individualmente la experiencia de la humanidad, creadora del mundo de la cultura espiritual y material que lo rodea desde la cuna, este individuo también repite lo que ha hecho antes de él y para él, "el espíritu universal" impersonal de la humanidad. Entonces, las categorías aparecen simultáneamente como esquemas universales de formación de una conciencia científica única, que asciende gradualmente de cero a la cima de su formación, alcanzada en este momento por la cultura espiritual (de la reproducción) de todo aquel mundo de imágenes, que ha sido creado por el pensamiento de las generaciones pasadas y opuesto al individuo como un mundo plenamente objetivo de la cultura material y espiritual, mundo de los conceptos de la ciencia, la técnica y la moral.[18]

El hombre es un ser social e histórico, cuya naturaleza no es fija, estática. Por lo tanto, tampoco lo son sus necesidades; éstas tienen igualmente un carácter social e histórico. Es la práctica objetivada a través de los instrumentos la que coloca al hombre en una plataforma muy dinámica, haciendo surgir constantemente nuevas necesidades. En el enfrentamiento del hombre con su mundo aparecen nuevos problemas que, al ser solucionados dan paso a otros generalmente ubicados en un nuevo nivel de desarrollo. Al desenvolver su práctica, el hombre también desarrolla su pensamiento y su lenguaje. Las relaciones entre

[18] E. Ilienkov, *Lógica dialéctica,* pp. 230-231.

lenguaje y pensamiento constituyen un viejo problema ya contemplado en la filosofía griega y que en ninguno de los dos primeros modelos de la teoría del conocimiento pudo ser resuelto. Al respecto, afirma Schaff:

> ...Puesto que el problema del papel del lenguaje dentro del proceso del conocimiento posee una larga y fructífera historia, no cabe duda alguna de que el recogerlo actualmente, como problema ultramoderno, podemos aprender mucho si volvemos a recordar, en este contexto, las ideas perdidas en el largo curso de la evolución histórica de una serie de generaciones de épocas pasadas. Aquí radica también el verdadero significado e importancia de una historia del problema.[19]

El problema de la relación entre lenguaje y pensamiento, y el papel del lenguaje en el proceso del conocimiento no puede ser resuelto en el marco de los dos primeros modelos, aunque esto no quiere decir que no registren avances parciales importantes en el camino de su solución. Pero también es cierto que el lenguaje ha venido a constituir uno de los últimos refugios del idealismo. Idealistas hay que han querido ver en el lenguaje al creador de la imagen de la realidad; en torno a esta tesis en el siglo XX se han desarrollado tres grandes tendencias. Todas ellas se relacionan con el positivismo: "la filosofía de las formas simbólicas", entre cuyos representantes se encuentra Emest Cassirer; "la filosofía del convencionalismo", donde se incluyen los filósofos del Círculo de Viena y la "filosofía del neopositivismo", entre los cuales se cuenta Bertrand Russell. Estas corrientes tienen sus diferencias y en ocasiones mantienen tesis opuestas, pero su rasgo común en la tesis de que el lenguaje crea la imagen de la realidad. Todas ellas rechazan solidariamente la tesis de que nuestra visión de la realidad es el reflejo de un orden de cosas independiente de nosotros. Cassirer llega a sostener que la cuestión acerca de qué es el ser fuera de estas formas de la visión y la visibilidad, y de cómo puede ser creado, es una cuestión que debe desaparecer. "En general —dice Cassirer— uno debe limitarse al mundo de las formas y rechazar el mundo de la materia como metáfora inne-

[19] A. Schaff, *Lenguaje y conocimiento,* p. 49.

cesaria."[20] Y qué decir de los conductistas cuyo "padre" Watson, elimina el pensamiento al reducirlo a movimientos subvocales del habla.[21] Claro está que bajo este principio el problema de la relación entre pensamiento y lenguaje sale sobrando. Estos no son más que unos cuantos ejemplos de la insolubilidad del problema en el marco de los dos primeros modelos, el idealista y el mecanicista.

> Nuevamente son Marx y Engels quienes mediante una definición científica de lenguaje sientan las bases para la solución de los problemas planteados. De acuerdo con estos autores el lenguaje es la conciencia práctica. Este concepto marca la estrecha relación que existe entre lenguaje y pensamiento. El lenguaje es la envoltura material del pensamiento. El espíritu —dicen Marx y Engels— nace ya tarado con la maldición de estar "preñado" de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres. Donde existe una relación, existe para mí, pues el animal no se comporta ante nada ni, en general, podemos decir que tenga "comportamiento" alguno. Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos…[22]

En el texto aparecen también los dos rasgos fundamentales de la práctica como fenómeno social; de una parte es la acción reciproca entre el hombre y la naturaleza y, de otra, es la acción recíproca del hombre sobre el hombre.

Cuando aparece la conciencia aparece el lenguaje, no pueden existir el uno sin el otro, sin embargo, no son idénticos. El lenguaje es al pensamiento lo que

---

[20] Cassirer, citado por A. Schaff, *op. cit.*, pp. 49-50.
[21] E. R. Hilgard, *Teorías del aprendizaje,* p. 20.
[22] C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana,* p. 30.

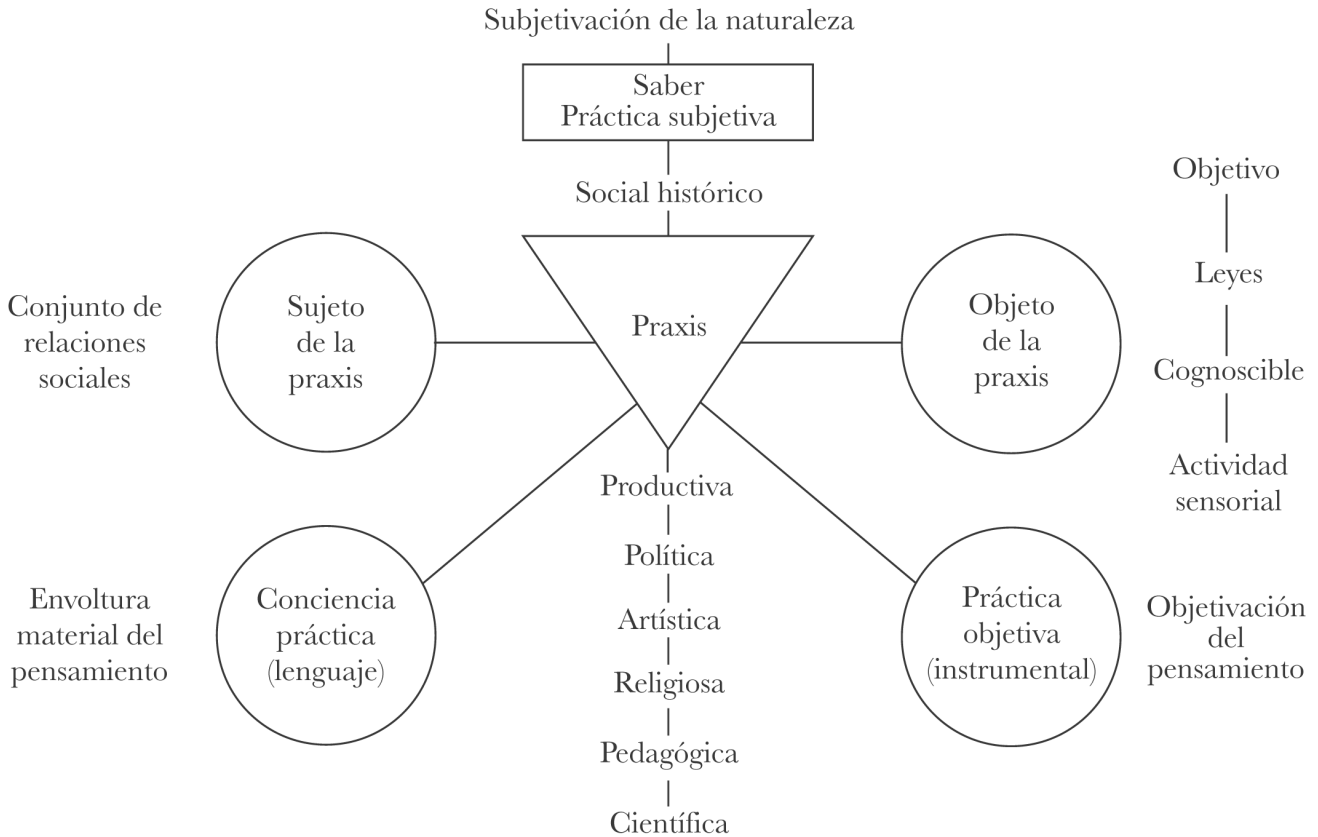
la forma al contenido, pero de ninguna manera entendida esta relación como la entiende el positivismo —es decir, de forma mecanicista—, sino de manera dialéctica. Cuando la forma corresponde al contenido se convierte en un factor importante para su desarrollo y viceversa. Aquí se manifiesta el papel activo del lenguaje en el proceso del conocimiento: el desarrollo del pensamiento requiere a su vez del desarrollo del lenguaje. No se puede esperar la producción de nuevos conocimientos sin la producción de nuevos términos.

A través de un largo proceso, el hombre no sólo se desarrolla social y culturalmente, sino que también lo hace en el aspecto biológico. Su cerebro se desarrolla y adquiere una estructura más fina y compleja, alcanza definitivamente la posición erecta y libera sus manos, que se perfeccionan y se hacen más hábiles. Su sistemas nervioso y sus sentidos también se desarrollan. En el transcurso, los órganos del habla se perfeccionan en estrecha relación con el desarrollo de la praxis; lenguaje y pensamiento marchan juntos en el ascenso humano y en este proceso de ascenso y en progreso no intervino ni interviene ninguna fuerza extraña y sobrenatural. El hombre es producto de sí mismo, de su praxis, de su trabajo creador.

Como vemos, la categoría de praxis enlaza a las demás categorías como un sistema, como una totalidad.

La praxis también se desarrolla y se diversifica. A la práctica productiva se le separan y se le agregan otras prácticas: la práctica artística, la mágica y la religión, la práctica educativa, la práctica científica y la política. En cada etapa histórica los hombres heredan determinadas instituciones, valores, instrumentos y conocimientos. El hombre es el hacedor de su historia, pero no la hace a su antojo sino que está determinado por las condiciones sociales, económicas y culturales que ha heredado. El hombre no puede ir más allá de lo que las condiciones dadas le permiten; por eso, la humanidad se plantea solamente aquellos problemas para los cuales existen y han madurado las condiciones necesarias para su solución.

Esquema de la praxis



Cuestionario

1. ¿Cómo clasifica Hessen a las ciencias?

2. ¿Cuáles son los objetos de estudio de la lógica y la teoría del conocimiento?

3. ¿Cómo concibe Fingermann a la lógica y a la teoría del conocimiento?

4. ¿Cuáles son los cinco factores que distingue Fingermann sobre la peculiaridad de los pensamientos?

5. ¿Por qué se caracterizan como idealistas las posiciones de estos dos autores?

6. ¿Cómo resuelven el problema de la fuente del conocimiento?

7. ¿En qué consiste el reduccionismo fenomenológico?

8. ¿Cuál es la crítica que se hace a los puntos de vista de estos autores desde las posiciones del materialismo dialéctico?

9. ¿Por qué falla la teoría de la verdad de la lógica formal?

10. ¿Por qué se da la coincidencia entre la lógica, la dialéctica y la teoría del conocimiento?

11. ¿Cómo se define la praxis?

12. ¿Cuáles son las dos formas de ver el mundo?

13. ¿Cuáles son los diferentes puntos de vista desde los que es posible analizar el proceso de conocimiento?

14. ¿Cuál es la solución de Spinoza a la relación que existe entre el pensamiento y el ser?

15. ¿Cuál es el objeto de estudio de la teoría del conocimiento?

16. ¿Cuál es la categoría central de la teoría del conocimiento?

17. ¿Por qué no tienen razón los críticos de Lenin?

18. ¿Cuáles son los tres modelos de la teoría del conocimiento?

19. ¿Cómo resuelve cada uno de ellos el problema fundamental de la teoría del conocimiento?

20. ¿En qué consiste la ley fundamental de la teoría del conocimiento?

21. ¿Cómo se define al sujeto y al objeto en el tercer modelo?

22. ¿Qué es la práctica objetivada y qué papel juega?

23. ¿Qué es la práctica subjetivada y cuál es su función?

24. ¿Cuáles son las tres grandes tendencias de carácter idealista en torno al lenguaje en el siglo XX?

25. ¿Por qué es insoluble el problema de la relación entre lenguaje y pensamiento dentro de estas tendencias?

26. ¿Cómo definen Marx y Engels el lenguaje?

27. ¿Cuáles son los rasgos fundamentales de la práctica como fenómeno social?

28. ¿Qué papel juega el lenguaje en el proceso de conocimiento?

BIBLIOGRAFÍA

Fingermann, G., *Lógica y teoría del conocimiento,* Buenos Aires, El Ateneo, 1979.

Hessen, J., *Teoría del conocimiento,* Madrid, editorial Espasa-Calpe (Col. Austral, núm. 107).

Hilgard, E. R., *Teorías del aprendizaje,* La Habana, Cuba, 1972.

Ilienkov, E., *Lógica dialéctica,* Moscú, Progreso, 1977.

Kopnin, "La coincidencia de dialéctica, lógica y teoría del conocimiento", en *Dialéctica y conocimiento,* México, Taller Abierto, s/f.

Lenin, V. I., *Materialismo y empiriocriticismo,* Moscú, Progreso, 1977.

Lukács, G., *Historia y conciencia de clase,* México, Grijalbo, 1969.

Marx, C., "Tesis sobre Feverbach", *Obras escogidas,* tomo I, Moscú, Lenguas Extranjeras, s/f.

Marx, C. y Engels, F., *La ideología alemana,* La Habana, Cuba, 1966.

Rosental, *et al.*, *Diccionario filosófico abreviado,* México, Quinto Sol, s/f.

Schaff, A. S., *Historia y verdad,* México, Grijalbo, 1974.

——, *Lenguaje y conocimiento,* México, Grijalbo, 1976.

"...La superioridad de los jefes sobre los operarios no se debe a su habilidad práctica, sino el hecho de poseer la teoría y conocer las causas..."

Aristóteles, *Metafísica,* libro primero, capítulo 1

Objetivos

1. Conocer los primeros planteamientos de los presocráticos en torno a problemas del conocimiento.

2. Identificar las soluciones idealistas y materialistas.

3. Reconocer las aportaciones de los primeros filósofos.

4. Explicar sus limitaciones con base en las condiciones económico sociales e históricas.

3. LOS PRESOCRÁTICOS

Introducción: conocimiento y poder

Uno de los pasajes de la epopeya del Gilgamesh relata la lucha del héroe y su hermano gemelo Enkidu contra el Toro Celeste. Los gemelos matan al Toro Celeste pero Enkidu también muere. Ante la muerte de su gemelo salvaje, Gilgamesh se encuentra confundido es como si se enfrentara a su propia muerte. Con Enkidu ha muerto una parte de él. Sin aceptar la idea de la muerte, el héroe abandona su reino y todas las cosas y seres que le son familiares y se lanza desesperado en busca de la vida eterna. El poema adquiere su nota más dramática y significativa cuando se le interroga de la siguiente manera:

¡Oh Gilgamesh!
¿Hacia dónde te diriges si la vida que tanto
anhelas nunca la podrás alcanzar?
Porque cuando los dioses crearon al hombre,
le infundieron la muerte, reservando la vida
eterna para sí mismos.

¡Oh Gilgamesh!
¿Hacia dónde te diriges si la vida que tanto
anhelas nunca la podrás alcanzar?
Lava tu cabeza y báñate.
Disfruta de los más ricos manjares
y deléitate abrazando a tu mujer

que son las únicas cosas que están
al alcance de los hombres

¡Oh Gilgamesh!
¿Hacia dónde te diriges si la vida que tanto
anhelas nunca la podrás alcanzar?
Porque cuando los dioses crearon al hombre,
le infundieron la muerte, reservando la vida eterna
para sí mismos.

El pensamiento antiguo refleja de diferentes maneras la imposibilidad del hombre de conocer las cuestiones fundamentales. El hombre había sido creado por los dioses con limitaciones no sólo en cuanto a su mortalidad sino también en lo que se refiere a su entendimiento.

En la antigüedad, el problema del conocimiento aparece envuelto con los mantos del mito y la religión, que no alcanzan a encubrir sus aspectos contradictorios. El conocimiento se encontraba relacionado con un poder divino. En el poema del Gilgamesh, la existencia y las posibilidades del hombre están marcadas por el fatalismo e imbuidas de escepticismo. Al hombre no le está dado conocer las cosas esenciales sobre la vida y la muerte, "sobre la vida eterna". Este conocimiento y poder es un privilegio de los dioses. Los simples mortales deben limitarse a las cosas terrenales: disfrutar de ricos manjares, bañar su cuerpo y deleitarse abrazando a su mujer, puesto que de este orden son las cosas que están al alcance de los hombres.

Para los hebreos, el conocimiento aparece como dado por un ser divino pero de forma limitada: al hombre le está prohibido probar el fruto del árbol del conocimiento, del árbol del bien y del mal. El acto de desobediencia es castigado con la expulsión del paraíso. Al hombre está vedado conocer, investigar.

Se puede hablar respecto de estos mitos como una forma de expresar las angustias y tormentos que acompañan la obtención de nuevos conocimientos que cuestionan lo establecido, como una manifestación del eterno conflicto entre lo viejo y lo nuevo pero, ¿no juegan también un papel conservador al pretender que nada cambie y que los privilegios permanezcan?

El mito de Prometeo refleja otro ángulo de este espinoso asunto. El titán, sin el consentimiento de los dioses, hurta el fuego para dárselo a los hombres. Como castigo, Zeus lo manda encadenar a las montañas del Cáucaso donde durante el día un buitre le devora las entrañas, las que se reconstituyen en el transcurso de la noche.

Desde la perspectiva de los dioses, el gran error de Prometeo fue haberles proporcionado a los hombres los instrumentos del progreso que les permitían competir con ellos.

Para evitar que los hombres rivalicen con los dioses se crea a Pandora, mujer hecha de barro, tan hermosa como perversa. Infiltrada entre los hombres, Pandora deja escapar de su caja todos los males que desde entonces aquejan a la humanidad: enfermedad, vejez, iras, guerra, locura, vicios y muerte.

La contradicción está manifiesta ¿los dioses tienen poder porque saben o porque son dioses? Si se despoja a los personajes de sus elementos míticos la contradicción queda planteada de la siguiente manera: los hombres que tienen el poder ¿poseen el conocimiento porque dominan o, dominan porque poseen el conocimiento? Sin embargo, aun desprovisto de su ropaje mítico el problema sigue planteado en términos subjetivos y parciales, un ejemplo lo tenemos con el mismo Aristóteles cuando intenta explicar la superioridad de los jefes sobre los operarios. Según el filósofo, la superioridad no se debe a la habilidad práctica puesto que ésta es característica de los operarios sino a que los jefes poseen la teoría y el conocimiento de las causas. La tesis aristotélica sigue siendo una verdad a medias.

El conocimiento está relacionado con el poder pero no por el hecho de ser sabio se es poderoso o viceversa. Platón lo reconoce con amplitud cuando, a partir de la situación real de que quienes gobiernan no son precisamente los sabios, imagina una "república" donde los que gobiernan son los filósofos. Con vehemencia, Platón defiende el orden establecido: el conocimiento es el privilegio de los "hombres áureos", los cuales no sólo tienen la facultad de poseer "la verdad" sino de mentirles a los demás para conservar el orden establecido.

Para no perderse en una serie de situaciones diversas y contradictorias hay que partir de la consideración de que el proceso histórico y el proceso del conocimiento se dan como un proceso único y que en sí mismo es contradic-

torio. El idealismo y el materialismo se dan en la antigua Grecia no como corrientes engendradas por realidades diferentes sino como contrarios de la misma realidad social, como una de las formas en que se expresa la lucha de clases. Demócrito y Platón tienen concepciones diferentes no porque se refieran a diversas realidades sino porque sus postulados, así como sus métodos y procedimientos, difieren en tanto corresponden a intereses opuestos. Por lo tanto, ambos filósofos llegan a conclusiones diferentes.

Pero a pesar de que los griegos podían contestar a estos problemas sólo de forma limitada, no cabe duda de que con ellos se inaugura una nueva etapa: la de la sistematización de los problemas sobre una base racional. Hablando estrictamente, el carácter racional proviene de los sofistas, mientras que la sistematización se alcanza con Demócrito, Platón, y Aristóteles. Este primer texto se enfoca a los sofistas.

A los griegos corresponde haber desarrollado una nueva forma de ser y de proceder; sus aportaciones, así como sus yerros y limitaciones, nos sirven como motivación para señalar algunas cuestiones fundamentales: en primer lugar, remarca el carácter progresivo de las nuevas relaciones de producción que alcanzan su punto culminante con los griegos, no sólo en cuanto a la liberación de ciertas fuerzas sociales respecto del trabajo directo y que pasan a conformar una elite dedicada a gobernar, administrar y pensar, sino también en lo que concierne a la secularización del conocimiento, que en un primer momento encarna en los maestros ambulantes y posteriormente en los maestros especialistas y profesionales, ambos encargados de realizar una verdadera revolución en el plano del conocimiento; en segundo lugar, se pone de manifiesto el carácter contradictorio de los procesos de la división social del trabajo y de la lucha de clases, que acentúan la separación entre el pensar y el hacer, entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, divorcio que finalmente conduce a un antagonismo entre la ciencia y la producción. El empleo de una máquina como el tornillo hidráulico de Arquímedes, por ejemplo, resultaba obsoleto ante el bajo costo del trabajo esclavo.

En este contexto es donde debemos ubicar tanto a materialistas como idealistas. El carácter contradictorio del proceso del conocimiento se refleja en las premisas de las diferentes corrientes y al interior de la doctrina de cada pen-

sador y si bien los materialistas han tenido razón frente a los idealistas en cuanto al problema fundamental de la filosofía, esto no siempre ha sido así con respecto a otros problemas: en no pocas ocasiones los segundos tuvieron razón frente a los primeros. Los problemas de la teoría del conocimiento son subsidiarios del problema fundamental de la filosofía. La forma como se responde a la pregunta de qué es primero, si la materia o la conciencia es decisiva para los problemas de la teoría del conocimiento. Sin embargo, las soluciones idealistas de algunos filósofos no les impidieron avanzar en las respuestas de los problemas del conocimiento, lo cual se observa en todas las épocas y los griegos no son la excepción.

Los griegos se preguntaron cuestiones esenciales acerca del ser y del conocimiento, se interrogaron sobre el origen de las cosas y cómo están constituidas, qué es el conocimiento y para qué sirve; se cuestionaron sobre la fuente del conocimiento y la verdad, a través de qué medios conocemos y cuál es la naturaleza del sujeto de conocimiento; sobre la relación entre el conocimiento y lo que se conoce, etcétera. Está claro que no agotaron las respuestas y que aun sobre los problemas que plantearon no todos encontraron respuesta, que éstas no siempre fueron acertadas y que a un mismo problema dieron respuestas diferentes y hasta opuestas. Para todo ello influyeron su horizonte histórico, sus bases gnoseológicas, su ideología, etc., influencias que se pueden generalizar para cualquier época y que es necesario tener presente en sus manifestaciones concretas.

La lucha de clases es, pues, el común denominador. En una perspectiva histórica nos ayuda a comprender por qué ciertos problemas se convierten en el centro de la atención y por qué otros se relegan; por qué se niegan y combaten tesis que representan verdaderos avances y por qué se promueven y adoptan tesis falsas que significan retrocesos. Así vemos cómo las doctrinas de los filósofos son tratadas e interpretadas según los intereses de las clases dominantes; en este sentido, a veces se llega a verdaderas exageraciones y mutilaciones que las hacen irreconocibles. La época medieval es un claro testimonio, En este periodo propiamente no se plantearon nuevos problemas y en gran parte se relegan los que habían sido planteados en épocas anteriores y no encuentran acomodo dentro de la concepción cristiana. Los elementos materia-

listas de Aristóteles fueron ignorados mientras a Lucrecio Caro se le trató como a un "perro muerto". Como dice Lektorski:

> La filosofía medieval no muestra ningún aspecto novedoso del planteamiento acerca de la relación sujeto-objeto. Se caracteriza esencialmente por la sistematización formal-lógica de la compresión antigua del problema (sobre todo, de las doctrinas de Platón y Aristóteles), y su adaptación a los dogmas religiosos del cristianismo.[1]

No es sino hasta los siglos XVII y XVIII cuando, paralelamente al avance de las relaciones capitalistas, se crean las condiciones para el replanteamiento de los problemas del conocimiento.

El desarrollo de las fuerzas productivas y de las ciencias naturales exige una nueva interpretación y manera de concebir la realidad. El odre viejo no puede contener el vino nuevo. La astronomía de Copérnico y la física de Galileo han asestado golpes definitivos a la concepción religiosa dominante.

Bacon es el encargado de dar la campanada funeral a la escolástica medieval y de anunciar una nueva era de la ciencia orientada por el "método inductivo", en la búsqueda de un método científico le siguen Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz y Kant.

Con Hegel, Engels y Marx se llega a una fase culminante que significa el desarrollo de la dialéctica y la creación del materialismo dialéctico. Por otra parte, el pensamiento burgués —que ha tenido notables representantes— entra en decadencia. Con Lenin se ingresa en la fase de las revoluciones socialistas y los problemas del conocimiento adquieren un valor práctico-político mucho mayor que el que tuvieran en épocas anteriores.

Hay que señalar que en sus inicios y en el recorrido hacia la conquista del poder, la burguesía juega un papel revolucionario. En la etapa de ascenso del capitalismo, el rasgo característico de la filosofía es la lucha entre el pensamiento burgués —apoyado en el desarrollo de las ciencias naturales—, y el oscurantismo y escolasticismo religioso que defienden los privilegios de la no-

[1] W. A. Lektorski, *Teoría del conocimiento y marxismo,* p. 19.

bleza feudal. Pero a partir de la segunda mitad del siglo XIX la ciencia se enfrenta a las furias del interés privado capitalista. La burguesía encaramada en el poder se convierte en una clase conservadora y, a diferencia de su etapa anterior, ahora pone trabas al desarrollo científico, sobre todo en el campo de las ciencias sociales.

El materialismo dialéctico surge como una concepción partidista del mundo que representa los intereses de la clase más avanzada que ha pisado el escenario histórico, la clase cuyo carácter revolucionario se expresa hasta sus últimas consecuencias, es decir, hasta la eliminación de la propiedad privada capitalista sobre los medios de producción: esta clase es el proletariado. Es natural que desde su nacimiento el materialismo dialéctico fuera combatido por la burguesía a través de todos los medios. De ahí que a los avances y retrocesos en la teoría del conocimiento haya que verlos siempre desde la perspectiva histórica de la lucha de clases.

Con el surgimiento del materialismo dialéctico se resuelve el problema fundamental de la teoría del conocimiento —que consiste en la pregunta ¿cuál es la fuente del conocimiento?— y con ello se sientan las bases para la solución de diversas cuestiones que habían quedado pendientes en el curso de la historia.

Pero volviendo a Aristóteles, su verdad a medias correspondía a sus limitaciones históricas y de clase. Aristóteles también era un defensor de los señores esclavistas; por ello no podía llegar a la conclusión final de que los señores o los jefes son superiores no porque posean la teoría y el conocimiento de las causas sino que poseen tal conocimiento porque son propietarios de los medios de producción, esta conclusión tenía que esperar más de dos mil años para ser elaborada.

Así, existen suficientes razones para detenerse a reflexionar sobre los diversos aspectos que cubre la teoría del conocimiento y cuya importancia se revela no sólo en el nivel teórico si no también en el terreno de la práctica. Desde la pregunta más obvia como, por ejemplo, *¿qué es el conocimiento?* comienzan ya las dificultades, nos encontramos con las más diversas concepciones, lo que nos presenta un panorama complejo.

Cada época ha tenido sus propias concepciones del conocimiento, variadas y contradictorias, pero de una forma u otra relacionadas con el poder, con la ideología y también con la moral en el transcurso de la historia los problemas

aparentemente se han diversificado. Desde nuestra perspectiva, algunos aparecen como nuevos y otros como heredados de tiempos antiguos; a veces da la impresión de que los hombres han reproducido consciente o inconscientemente los mismos planteamientos bajo diferentes formas. En esta época de profundas transformaciones y muchas cuestiones en torno al conocimiento han cobrado actualidad y amenazan con ponerse de moda. Un ejemplo a la mano lo tenemos con el avance de la ciencia y su aplicación a la industria militar lo cual viene a plantear con nueva fuerza el ¿para qué se conoce? El avance científico también reaviva la discusión en torno al carácter absoluto y relativo de la verdad. El ¿cómo se conoce? además se pone nuevamente en la mesa de las discusiones; y si bien el capitalismo le ha quitado su aureola de misterio al hombre de ciencia y lo ha reproducido hasta conformar una capa numerosa de asalariados, el hecho de descubrir un nuevo conocimiento, con frecuencia, se considera todavía como determinado por las cualidades geniales del investigador o simplemente como un acontecimiento extraordinario e inexplicable, mas no como la consecuencia de la aplicación de un método científico.

Los hombres se han planteado los problemas para los cuales existen las condiciones que posibilitan su solución. No ha habido un acontecimiento importante en el terreno de la ciencia o un viraje en el curso de la historia que no esté representado por un suceso o hallazgo importante en la teoría del conocimiento, unas veces como el canto del cisne, otras como campanada que anuncia una nueva época.

Para aquellos que acostumbran decir que los problemas de la teoría del conocimiento son cuestiones muy abstractas que muy poco o nada tienen que ver con las cuestiones prácticas, una simple mirada al pasado les demostraría que están equivocados.

La teoría del conocimiento es algo así como el termómetro de los grandes cambios, de la constante lucha entre lo viejo y lo nuevo. El derrumbe de los dogmas y el cuestionamiento y desarrollo del cuerpo de saber establecido van acompañados de nuevos planteamientos en torno al conocimiento, la verdad, etcétera. El hombre, desde diferentes perspectivas, se vuelve a preguntar sobre sí mismo, sobre la posibilidad del conocimiento de las cosas, sobre las relaciones entre el conocimiento y la realidad, y varias cuestiones más.

No siempre se avanza o, bien, no se avanza en un desarrollo progresivo. No siempre se toman en cuenta el saber y la práctica acumulados; a veces se retrocede a posiciones místicas o subjetivas.

En ocasiones vamos a constatar que ciertos pensadores de la antigüedad tenían razón o más claridad frente a algunos contemporáneos o, bien, que lo que aparece como nuevo no lo es tanto. Pero los retrocesos, las contradicciones y las aparentes repeticiones no constituyen una paradoja; llegados a este punto, es conveniente preguntarse cómo ha quedado conformada la teoría del conocimiento y siendo consecuentes con lo anterior, está claro que la respuesta es diferente de acuerdo con la corriente de pensamiento en que nos ubiquemos.

Por el momento señalaremos que ciertas corrientes positivistas (así como radicales burguesas que supuestamente parten de planteamientos materialistas dialécticos) coinciden en negar la importancia de la teoría del conocimiento con base en el argumento de que trata sobre cuestiones "muy filosóficas" y abstractas. Algunos positivistas proclaman que la ciencia no parte de sistemas imponentes y complicados al emprender el estudio de los hechos y que al existir dos tipos de conocimiento, uno basado en la reflexión y otro en la experiencia directa, es este último —o sea el "conocimiento directo"— el más "valioso" ya que "conduce a la adquisición de habilidad y destreza en el manejo de las cosas".[2] Desde esta perspectiva, cualquier postulado o concepto general sale sobrando.

El radical pequeño-burgués partiendo de una visión estrecha de la lucha de clases, discrimina los postulados y las prácticas investigativas que no inciden de forma directa en la lucha de clases; lo que importa es "la transformación revolucionaria de la sociedad" y no las interpretaciones sobre la realidad. Los más primitivos declaran que conocer el desarrollo histórico de las ideas es tiempo perdido, hay que concentrarse en la realidad actual; consecuentemente, para investigar no es preciso el manejo de un método general y de la lógica ni estar enterado de los diversos aspectos que trata la teoría del conocimiento.

Pensamos que no es necesario insistir en el papel negativo que juegan estas concepciones. El desconocimiento de la trayectoria histórica de la teoría del

[2] Elton Mayo, citado por J. A. Brown (1980) en *Psicología social en la industria,* México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios), pp. 113-114.

conocimiento lleva a intelectuales e investigadores a reproducir de manera parcial y deformada tesis y proposiciones metodológicas que, además, históricamente han sido superadas o, bien, a enfrascarse en discusiones estériles sobre cuestiones ya resueltas.

Detrás de la apariencia moderna de las teorías identificamos a viejos pensadores. En la atmósfera intelectual que respiramos flotan las tesis de los antiguos filósofos. A veces, desconociendo a quién pertenecen esas tesis nos apropiamos de ellas sin ningún análisis crítico. Todos nosotros somos herederos de un rico pasado, pero frecuentemente nos comportamos como manirrotos al desperdiciar el conocimiento acumulado por la práctica humana.

El estudio de la teoría del conocimiento se justifica en tanto nos permite, con una visión histórica, evaluar los aportes de los diferentes pensadores y detectar el todo más desarrollado; con base en los problemas fundamentales se determina la verdadera filiación de las teorías y, por lo tanto, de sus autores, así como su congruencia o incongruencia y su posible eclecticismo. Pero, sobre todo, nos permite conocer las leyes que rigen el proceso del conocimiento y con ello estar en mejores posibilidades de llegar a una comprensión científica de la realidad en cualesquiera de los campos en que nos movamos.

No existe disciplina alguna o concepción de la realidad que no tenga que ver con las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento. Basten algunos ejemplos: volvemos a citar el caso de Elton Mayo por considerarlo representativo de lo que ocurre en las ciencias sociales en Estados Unidos de América y, en esta ocasión, nos parece más apropiado dejarle la palabra a su colega J. A. Brown, quien afirma lo siguiente:

> Mayo está lejos de ser el único en suponer que la ciencia descansa en la observación, sin ser guiado por hipótesis. Peteer, en su nueva edición de la *History of Psychology* de Brett (Allen & Unwin, 1953) sostiene que este error, derivado de la filosofía de la ciencia de Bacon, ha influido negativamente sobre el desarrollo de la psicología científica, teórica y aplicada.[3]

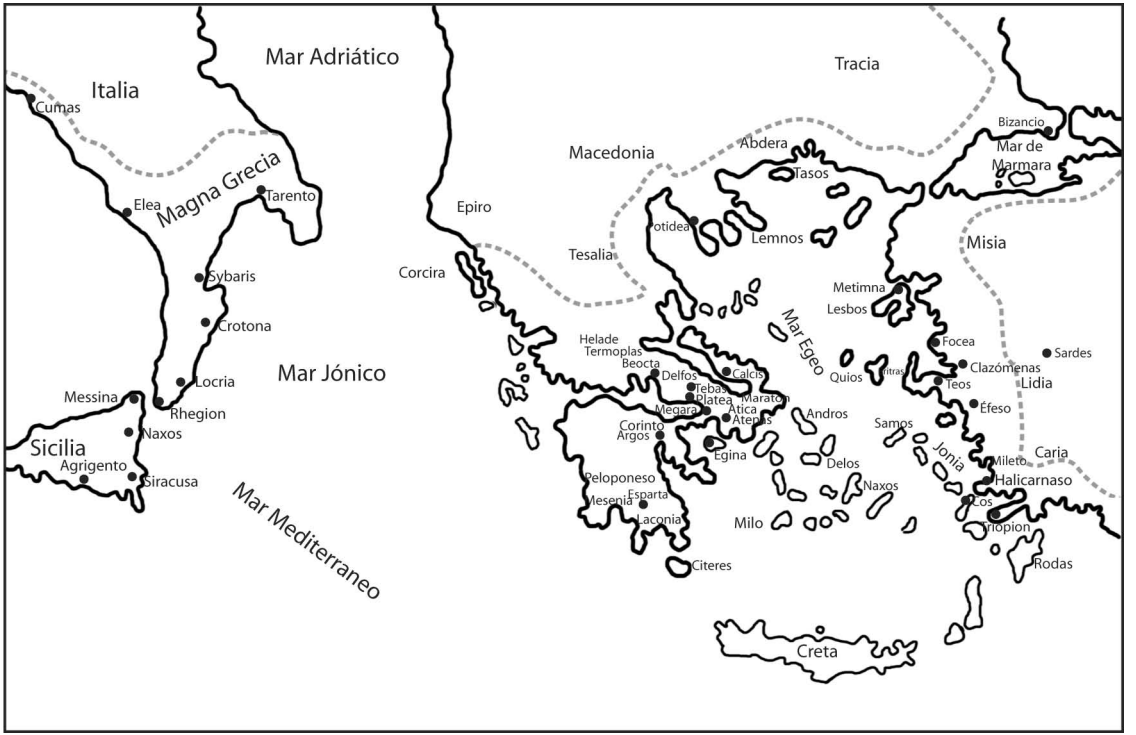
[3] J. A. Brown, *op. cit.*, p. 114.

Lo que interesa subrayar de esta nota es la relación establecida entre el empirismo extremo de Mayo y los postulados baconianos, independientemente de que Mayo se adhiera a ellos de modo consciente, forman parte de un ambiente intelectual en el que estos autores se nutren.

"El mundo, unidad de todo, no ha sido creado por ningún Dios, ni por ningún hombre, sino que ha sido, es y será un fuego eternamente vivo que se enciende y se apaga con arreglo de leyes."

Heráclito, según Clemente de Alejandría
Strom, capítulo XIV

Las ciudades griegas 500 a.C.



Los protagonistas

Al referimos a la filosofía griega antigua es adecuado hablar de un segundo conflicto entre el ser y el no ser, entre lo inmóvil y el cambio. A la pregunta ¿qué es el ser? se responde de manera diferente y contradictoria. La filosofía antigua se divide según sea la respuesta. El principal punto de apoyo para la definición del ser es el movimiento o no movimiento, que abre paso a diferentes opciones que por el momento pueden reducirse a dos:

1. El ser verdadero es inmóvil, mientras aquello que se transforma y está cambiando constantemente, no es el ser verdadero, es el no ser.
2. El ser y el movimiento son uno y lo mismo, el ser se encuentra en constante transformación.

Algunas preguntas derivadas son: ¿qué es lo que el hombre conoce? ¿El hombre puede conocer al ser verdadero? ¿Puede existir un conocimiento verdadero sobre lo que constantemente está cambiando? El manifestarse sobre lo que es falso y lo que es verdadero depende directamente de la concepción que se tenga del ser. Según ciertos filósofos lo que aparece como el ser es el no ser, aunque no niegan la existencia del no ser pero, en cambio, otros filósofos afirman simplemente que el no ser no es.

Por lo tanto, ¿qué es lo que conocemos? Si el hombre puede distinguir lo falso de lo verdadero ¿cómo y a través de qué medios conocemos? Y, por consiguiente, ¿qué es el conocimiento?

Así, inevitablemente, los filósofos antiguos se vieron enfrentados a cuestiones fundamentales que caracterizan lo que ahora llamamos teoría del conocimiento.

Las diferentes soluciones dieron paso a escuelas y corrientes que en el transcurso de los seis siglos que abarcan desde Tales a Lucrecio Caro, mantuvieron una aguda polémica que en ocasiones tomó la forma de una franca lucha ideológica. Durante este lapso la sociedad antigua agotó sus posibilidades. No fue un proceso en línea recta sino en zigzag, con movimientos de avance, de progreso, pero también con retrocesos. Esto se observa hasta en la

obra de un mismo autor, en la que frecuentemente aparecen aspectos contradictorios. Por ejemplo, al platonismo se le reconoce, por una parte, como uno de los esfuerzos más audaces realizados por la mente humana para extender el dominio de la razón pero, por otra, se le considera como un recurso para sustituir la verdad en la mente del pueblo por un complicado sistema de falsedades.[4]

Después de la primera generación de materialistas jonios, Tales (624-547 a.n.e., con su principio material "el agua") y Anaximandro (610-54:8, con su *aperion*), la escena del pensamiento es disputada por Anaxímenes con su principio material "el aire" y por Pitágoras, con su principio ideal "el número". Cuando Pitágoras muere a los 80 años, Heráclito tiene apenas 30 años y con su principio material "el fuego" y su teoría de los opuestos, juega el papel de antagonista de Pitágoras y de Parménides. Este último, por su parte, es el encargado de tomar el relevo en la defensa del idealismo.

En el siglo IV a.n.e. se suceden grandes personalidades que militan en la corriente materialista como Anaxágoras —*Amigo de Pericles,* con su *nous* y sus *homeomerías*— y Empédocles, notable médico y filósofo, con sus cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego. La corriente culmina con Leucipo y Demócrito, creadores de la teoría de la estructura atómica de la materia. Demócrito es contemporáneo de Sócrates y muere a los 90 años, cuando Platón es un hombre maduro de 50 años y Aristóteles un adolescente de 14 años.

El siglo IV a.n.e. es dominado por los idealistas que, a pesar de su orientación, logran avances muy importantes, sobre todo en lo que se refiere al genio enciclopédico, Aristóteles. El siglo termina con la aparición de Epicuro, continuador de Demócrito y con los escépticos Pirrón, Diógenes Laercio y Zenón de Citio. Tienen que transcurrir casi dos siglos para que surja otro pensador notable de filiación materialista, que vive en plena época de las rebeliones de esclavos, nos referimos a Lucrecio Caro.

Esta rápida mirada al pensamiento antiguo deja varios huecos pero nos proporciona una idea de la pugna entre materialistas e idealistas. Es conveniente advertir que no hay una plena identificación entre ciencia y materialis-

[4] B. Farrington, *Ciencia y política en el mundo antiguo,* p. 202.

mo o entre oscurantismo el idealismo. Si bien resulta lógico que el materialista y ateo Anaxágoras sea desterrado de Atenas por enseñar públicamente sus ideas científicas, no lo es tanto en el caso de Sócrates, condenado a beber la cicuta por sus ideas impías que, a juicio de los demócratas atenienses, quebrantaban la base de la educación de los jóvenes. El idealista Pitágoras se rodeó de un ambiente mágico y esotérico pero el materialista Empédocles no resistió la tentación de hacerse pasar por un ser sobrenatural que, para convencer a sus contemporáneos de su origen divino, ocultó su muerte (algunos cuentan que se lanzó al cráter del Etna). También se sabe que Pitágoras, Sócrates (e incluso Demócrito), la Academia, el Liceo y todas las escuelas de aquel tiempo, aun las más liberales, "creían en la adivinación (y recurrían al vuelo de los pájaros, a las vísceras de las víctimas, a las estrellas, a los sueños, a los delirios y a otras cien prácticas más)".[5]

A veces cometemos el error de ver sólo algún aspecto de estas sociedades sin llegar a integrarlas como totalidades; las imaginamos como sociedades donde el ocio es el generador de obras extraordinarias o, bien, hacemos abstracción de los griegos como ciudadanos alegres, bellos y fuertes dedicados al deporte, al arte, la administración y la política.

Las sociedades griega y romana fueron sociedades esclavistas que estaban rasgadas por contradicciones no sólo externas sino internas. Las luchas por la hegemonía y las guerras de conquista sumergieron a estas sociedades en convulsiones violentas y dramáticas.

En la época de Pericles (431 años a.n.e.) la población de Atenas y del Ática se calcula en 315 500 personas, de las cuales 172 000 eran ciudadanos 20 500 metecos y 115 000 esclavos. Por cada ciudadano adulto había tres esclavos. Estos no jugaron más que un papel de grupo testigo aunque constituían la base de la producción. Las tendencias del desarrollo estuvieron representadas por los diferentes sectores de ciudadanos que, desde el punto de vista social, se conformaba de artesanos, comerciantes y terratenientes. Políticamente se distinguía una tendencia democrática y otra aristocrática; en el aspecto ideológico se enfrentaban idealismo y materialismo. Eran las capas democráticas las que

[5] *Ibid.*, p. 115.

nutrían la corriente materialista. La aristocracia, en cambio, se identificaba más con el idealismo y para justificar sus privilegios se apoyaban en las tesis acerca de la diferencia natural entre los hombres.

Un caso elocuente es el de Aristóteles: a pesar de su erudición y grandes aportaciones a la ciencia no pudo superar sus limitaciones de clase. Para él, los bárbaros eran esclavos por naturaleza, "especialmente los asiáticos, ya que no tenían cualidades que les proporcionaran el derecho de ser hombres, y esto obligaba a tratarlos como esclavos".[6]

En lo tocante al conocimiento científico, éste era privilegio de unos cuantos, prerrogativa de la elite, y obedecía a la curiosidad mas no a las necesidades productivas.

Tanto el materialismo como el idealismo estuvieron marcados con el mismo hierro. El sistema esclavista los limitó a ambos. El alejamiento de la vida productiva les impidió tanto a unos como a otros resolver adecuadamente los diversos problemas que se plantearon.

De acuerdo con lo anterior, podemos aseverar que para entender el por qué de los problemas y soluciones que se plantearon en la teoría del conocimiento, es necesario partir del principio de que la lucha entre el oscurantismo y la ciencia constituye, en el fondo, una lucha política. Esta lucha a nivel del pensamiento también se expresa de diferentes formas; sin embargo, el proceso del conocimiento es uno solo. Tanto lo falso como lo verdadero, según lo observara Lenin, surgen y se nutren del frondoso árbol de la vida. Es la misma realidad la que, por su carácter contradictorio, engendra las diferentes interpretaciones y concepciones del mundo. Lo falso es también una forma de conocimiento.

El idealismo y el materialismo se presuponen pero en constante lucha y negación, lo cual significa que se traspasan, de una forma u otra se están nutriendo. Esto no quiere decir que siempre existirán como opuestos de un mismo sistema de contrarios. La superación dialéctica de las contradicciones conduce a grados más altos de desarrollo, a nuevos sistemas de contradicciones. Pero mientras existan las clases sociales habrá antagonismo en la sociedad humana

[6] *Ibid.*, p. 102.

y la lucha entre el idealismo y el materialismo, a través de sus diferentes manifestaciones, será una de las formas que adopte la lucha de clases.

El ser y el no ser

> Vosotros aprenderéis todos los remedios que previenen la enfermedad y la vejez. Comprobaréis la violencia de los vientos que arrasan los campos cultivados. Proporcionaréis temperatura suave después de la lluvia, o después de la tormenta. Devolveréis un hombre muerto a la vida y le restituiréis la salud.
>
> Empédocles, fragmento III

Al entrar ya en la materia, lo que en un primer momento nos sorprende es el toque de actualidad que observan los pensadores griegos. No es que los problemas y soluciones se repitan sino que el proceso continúa sobre la misma línea trazada por ellos.

El punto de arranque para la teoría del conocimiento lo encontramos en la primera generación de los presocráticos, en el siglo VI a.n.e. y, en particular, en Pitágoras, Parménides y Heráclito. La figura de Pitágoras (580-500 a.n.e.) está envuelta en el mito y la leyenda. El pitagorismo aparece como una rara mezcla de esoterismo y racionalismo. Llaman la atención algunos rasgos y pasajes de la vida y la doctrina de Pitágoras por la similitud con la versión de Jesucristo, a tal grado que parecería ser un antecedente de este último.

Pitágoras es descrito como un personaje carismático, de bella presencia, que vestía túnicas de lino blanco; era de costumbres sabias y practicante del vegetarianismo y su doctrina tenía un carácter formal y esotérico. Sus discípulos no sólo eran de tiempo completo sino que organizaban su vida en torno al maestro y al cultivo de su doctrina, en forma de comunidades que se asemejaban a las monacales de la Edad Media.

La leyenda registra un pasaje en el que Pitágoras encuentra un grupo de pescadores desilusionados por no haber capturado ningún pez y a los cuales conmina a lanzar nuevamente las redes asegurándoles una pesca abundante y pronosticando el número exacto de piezas que capturarán. Los pescadores se sorprenden al comprobar el pronóstico pero más aún cuando Pitágoras les ordena echar nuevamente los peces al agua, debido a que él es vegetariano. Otro detalle fantástico es que los peces no murieron durante el tiempo en que se estuvieron contando.

Por el lado de la "filosofía" y normas prácticas también encontramos similitudes con la versión mosaica de los "Diez Mandamientos" (Moisés es ubicado en el siglo XV o XIV a.n.e.) y con la concepción de la Santísima Trinidad de los cristianos. Para Pitágoras, la esencia de las cosas y las cosas mismas estaban constituidas por números; por el momento solamente señalaremos que, con respecto al número tres, éste era considerado la perfección de la unidad en tanto contiene la unidad y la pluralidad. Aristóteles comentaba: "Lo corpóreo no tiene fuera del número tres ninguna otra magnitud; por eso los pitagóricos dicen que todo se determina por medio de la trinidad."

El tres tiene carácter de totalidad y lo que se divide por tres está perfectamente dividido. La trinidad es lo real pues tiene comienzo, medio y fin: el comienzo como unidad y como espíritu, lo múltiple como medio y el fin como el retorno al espíritu. El número diez es el número perfecto por excelencia. Uno más dos más tres más cuatro suman diez. Al llegar a diez se le considera nuevamente como unidad y se vuelve a comenzar (Sexto Empírico).

Según los pitagóricos el universo se componía de diez esferas; diez eran también las virtudes paralelas a las esferas celestes. Por otra parte, en los preceptos morales que proponía el Himno Aureo de los pitagóricos, se encontraba uno que hablaba de honrar a los padres y a los parientes de sangre.

Al respecto, Hegel, se comporta drásticamente al comentar en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* que:

> Los pitagóricos de tiempos posteriores escribieron muchas y extensas biografías de Pitágoras extendiéndose con gran prolijidad en lo tocante a la Liga Pitagórica; pero hay que proceder con gran prudencia no dando crédito como histo-

> rias a estas noticias, muchas veces desfiguradas. La vida de Pitágoras se presenta ante nosotros, en la historia, a través de las representaciones de los primeros siglos posteriores al nacimiento de Cristo, más o menos en el mismo estilo en que se relata la vida del propio Jesucristo sobre el terreno de la realidad vulgar y no en una atmósfera poética, como una mezcla de muchas fábulas maravillosas y llenas de aventuras, como una trama híbrida de representaciones orientales y occidentales. Se parte de lo descollante del genio, de la manera de vivir de Pitágoras y de las costumbres implantadas por él entre sus discípulos para presentarlo como un hombre que se sale de lo normal, como un portento iniciado de los seres superiores. Su figura aparece ante nosotros adornada con todas las cualidades de la magia, como una mezcla de dotes naturales y sobrenaturales, como un revoltijo misterioso de turbias y confusas representaciones imaginativas y de sueños absurdos propios de cerebros trastornados.

No estamos de acuerdo con Hegel en que la mistificación de (ciertos personajes se deba a "cerebros trastornados"). Vista la mistificación como un fenómeno ideológico, resulta un proceso muy complejo pero, en lo esencial, no existe ninguna idea, ningún mito que no haya sido creado, definido e impuesto si no es a través de una fuerza social material y sustentado por un interés económico. La historia del pensamiento nos proporciona ejemplos de individuos capaces que han sido conceptuados como genios y que, sin embargo, hablan de un "primer motor" y de que las diferencias entre los hombres tienen un carácter natural (Aristóteles y Platón) o, bien, afirman que lo perfecto no puede provenir de lo imperfecto y que lo ideal y lo material pertenecen a ordenes distintas (Descartes). Así, pues, el creer en cosas fantásticas no siempre obedece a trastornos del cerebro.

El hecho de que Pitágoras se ubique seis siglos antes de nuestra era lleva a pensar en la posibilidad de que las diferentes interpretaciones de Jesucristo se hayan nutrido en buena medida de los mitos elaborados en torno a la figura de aquél. Pitágoras, nacido en la isla de Samos, es descrito como un viajero incansable. Desde joven viajó por el continente y posteriormente a Fenicia y Egipto. En este punto domina ya la fábula; es cuando Pitágoras se inicia en los misterios llegando a pertenecer a la orden de los sacerdotes egipcios y cierta-

mente, sus tesis hacen suponer algún contacto con las ideas de Asia y Egipto, lugares que los griegos consideraban como centros de cultura.

Los pitagóricos creían en la inmortalidad del alma y en su trasmigración pero, a su vez, pensaban que todas las cosas obedecían a un orden racional. A su regreso a Grecia, Pitágoras se establece en Crotona, donde funda su escuela. Su organización alcanza poder y se extiende su influencia a Sibaris. Políticamente ha resultado difícil definir a los pitagóricos; parecería que en un primer momento están ligados a posiciones conservadoras. Es seguro que los pitagóricos tuvieron el poder en Crotona, ciudad griega ubicada al sur de Italia.

Pitágoras es considerado un innovador que introdujo en Grecia la enseñanza de las ciencias. Es el primero en denominarse "filósofo" o, sea, amante de las ciencias, en lugar de "sofistas" es decir, sabio. Para él, a diferencia de los pensadores jonios, el principio y fundamento de las cosas no es la sustancia material sino la idea. Para los jonios el principio era lo indeterminado, mientras que para los pitagóricos constituía lo determinado, lo absoluto; esto es el pensamiento.

Para Pitágoras, la esencia de las cosas es el número y la organización del Universo en su conjunto se halla determinada por un sistema armónico de números y de relaciones entre ellos.

El número no era solamente la medida o la forma sino la sustancia y esencia misma de las cosas. De este modo, los números llegaron a ser considerados conceptos y aun las cosas mismas. Aristóteles lo confirma en el siguiente pasaje:

> Pareciéndole que están formadas todas las cosas a semejanza de los números y siendo por otra parte los números anteriores a todas las cosas, creyeron que los elementos de los números son los elementos de todos los seres y que el cielo en su conjunto es una armonía y un número.[7]

Los elementos (agua, tierra, aire y fuego) y las cosas sensibles no son más que manifestaciones de los números; la ciencia es expresada como algo ajeno a los sentidos.

---

[7] Aristóteles, *Metafísica,* p. 14.

La "teoría del conocimiento" implícita en estas tesis consiste en considerar al conocimiento como el conocimiento de los números; éstos, como principio y causa de las cosas materiales, no son conocidos a partir de los sentidos sino a través de la razón. El sujeto es concebido como una dualidad constituida por cuerpo y alma.

Ya hemos dicho que los pitagóricos sostenían la inmortalidad del alma. "Las invenciones pitagóricas —dice Dynnik— en el sentido de que el alma inmortal habita temporalmente en un cuerpo mortal y que, al morir el ser vivo, aquélla emigra a otro cuerpo operándose así una transmigración (metemsicosis) del alma, frenaron el progreso de la ciencia."[8]

Por otra parte, el reduccionismo matemático de Pitágoras lo llevó a restar importancia a los fenómenos concretos y refugiarse en una abstracción numérica que lo hizo caer en la repetición y el misticismo.

Sin embargo, fue importante el desarrollo que lograron en el terreno de la geometría (Teorema de Pitágoras) y en las teorías de la música, arquitectura y escritura (la relación del tono con la longitud de la cuerda y sus estudios sobre la "sección de oro"). Por tales razones Lenin indicaba que en la doctrina pitagórica "se unen gérmenes del pensamiento científico y de fantasía con la religión, con la mitología".[9]

Aristóteles hace una crítica definitiva y demoledora a la doctrina pitagórica y, al criticar su idealismo, adopta una posición materialista:

> …Si se dice que los objetos sensibles no son más que relaciones de números como lo es, por ejemplo, una armonía, es claro que habrá algo de que serán ellos la relación. *Este algo es la materia.* De aquí resulta evidente que los números mismos no serán más que relaciones de los objetos entre sí.[10]

La crítica de Aristóteles es de gran actualidad; es todavía válida para aquellos positivistas como Mario Bunge, quien sostiene que existen "ciencias formales",

---

[8] M. A. Dynnik, *Historia de la filosofía,* tomo I, p. 29.

[9] Lenin, citado por Dynnik, *op. cit.*, p. 77.

[10] Aristóteles, *op. cit.*, p. 25 (subrayado nuestro).

como las matemáticas; que no hacen referencia a las cosas materiales. Como dice Dynnik:

> Conocer el mundo significaba, según los pitagóricos, conocer los números que lo rigen. Con todo, la doctrina pitagórica de los números representaba uno de los primeros intentos encaminados a abordar el problema del papel y de la significación de las determinaciones cuantitativas de los fenómenos de la naturaleza.[11]

Hegel afirma que Pitágoras representa la transición entre la "filosofía realista" (materialista) y la "filosofía intelectual" (idealista) y ciertamente se observa un viraje importante que conduce en esta etapa al idealismo radical de Parménides. El papel que jugaban los sentidos y la razón en el proceso del conocimiento se convierte en el problema central.

Farrington llama nuestra atención sobre uno de los fragmentos poéticos de Jenófanes (565-473 a.n.e.), contemporáneo de Pitágoras y que era unos 15 o 20 años más joven que éste, en el cual afirma que: "Los dioses no han revelado al hombre cada cosa desde el primer momento, sino que el hombre, con su paciente investigación lo descubre todo cada vez mejor."[12] Farrington observa que esta es una característica de la época, en que los griegos comprendieron que el conocimiento no es otorgado ni conseguido de pronto sino que se debe a una lenta acumulación de experiencia obtenida mediante una activa investigación. En consecuencia, la pregunta obligada era ¿qué es el conocimiento y cómo se obtiene? Farrington comenta: "Se abrió así el gran debate sobre la validez del conocimiento proporcionado por los sentidos y sobre la función de la razón en la formación del conocimiento humano."

Pero la tendencia principal apuntaba hacia las soluciones idealistas. El mismo Jenófanes es un ejemplo de ello. A él se le atribuye la sagaz observación de que los dioses son creados a semejanza de los hombres: "los etíopes hacen que los dioses sean negros y de nariz chata. Los tracios dicen que los suyos tienen los ojos azules y los cabellos rojos".[13] Pero contrariamente a lo que había

---

[11] M. A. Dynnik, *op. cit.*, p. 77.

[12] B. Farrington, *Ciencia y política en el mundo antiguo,* p. 30.

[13] Jenófanes, citado por Ramón Xirau, en *Introducción a la historia de la filosofía,* p. 25.

de esperarse, Jenófanes no desembocó en el ateísmo y el materialismo sino en el monoteísmo, en la concepción de un solo Dios: "el mayor entre los dioses y los hombres y que no se parece a los hombres por la forma ni por el pensamiento", un Dios que lo ve todo, lo oye todo y lo piensa todo, que gobierna todas las cosas sin esfuerzo y que está en todas partes.[14] Es una tesis que sin duda ha jugado un papel de extraordinaria importancia en la historia del pensamiento religioso.

La crítica de Heráclito a la religión va a ser más radical, pues su ataque incluye el culto a las imágenes que caracterizaba a la religión griega y singulariza a los cultos populares hasta llegar a nuestros tiempos. El culto a las imágenes, según Heráclito es "como hablar a la casa de un hombre en lugar de hablar a su dueño". Y, como comenta cierto autor, "si Heráclito hubiera sido ateniense es casi seguro que habría sido condenado por blasfemia".[15]

El idealismo radical

Parménides probablemente fue discípulo de Jenófanes; vivió a finales del siglo VI y principios del V a.n.e. Junto con Jenófanes, Zenón de Elea y Melisio constituyen la escuela eleática que se distingue por su idealismo y su concepción antidialéctica. Farrington realiza una magnífica presentación de Parménides cuando lo describe como un pensador preocupado por construir un sistema filosófico del que estuviesen excluidos los datos de los sentidos, puesto que había caído en la cuenta, a través de un gran número de pruebas, de su falsedad. El problema de los medios del conocimiento conectaba con el problema del ser y el no ser, del movimiento y no movimiento, de lo que cambia y de lo que permanece, de lo falso y lo verdadero.

Heráclito de Efeso (530-470) es el antagonista de Parménides. Se trata de un pensador materialista al que se considera el padre de la dialéctica. Heráclito afirmaba que todo es y al mismo tiempo no es, pues todo fluye, todo se halla

[14] G. Thomson, *Los primeros filósofos,* p. 331.
[15] E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional,* pp. 173-174.

sujeto a un proceso constante de transformación, de incesante nacimiento y caducidad. Parménides, al contrario, alertaba a los filósofos sobre el camino falso, la vía que proponen los hombres extraviados que afirman que el ser y el no ser son una y la misma cosa, y que en todas las cosas existen aspectos contrarios.

Con meridiana claridad, Parménides da cuenta de las tres vías del conocimiento: 1. La que sostiene que el ser es y el no ser no es; 2. La que afirma que el ser es y el no ser es y 3. La que sostiene que el ser y el no ser son una y la misma cosa. Desde luego, para Parménides la primera vía era la verdadera, mientras que las otras resultaban falsas. El filósofo eleático identifica la segunda vía con Pitágoras y la tercera obviamente, con Heráclito.

Partiendo de la incompatibilidad entre lo sensible y lo inteligible y de la noción primitiva de que las cosas que no tienen nombre no existen, Parménides formula su argumentación sobre las vías de investigación. En su poema, en la parte de la vía de la verdad argumenta de la siguiente manera:

> Pues bien, ahora te diré —y debes aceptar el discurso que de mí escuches— cuáles son las únicas vías de investigación que has de seguir: la primera que lo que Es es y que el No ser no es; esta es la vía de la certeza. Pero la otra, lo que Es es y que el No-ser necesariamente es, esta senda resulta, te lo aseguro, completamente impracticable; tú no puedes, pues, aceptar el No-ser, esto es imposible, ni expresarlo... La misma cosa puede ser pensada y puede ser.
>
> Esta es la primera vía de investigación contra la cual te advierto. La segunda es aquella que se imaginan los hombres, falseada por su ignorancia, pues la perplejidad guía sus extraviados pensamientos y son arrastrados al asombro, sordos y ciegos —multitud inconsciente— que afirma que el ser y el no ser son lo mismo y no lo son y que para todas las cosas hay caminos contrarios… Nunca se probará que lo que es no es; así, aleja tus pensamientos de esta vía de investigación y no te obligues por la fuerza del hábito a seguir esta senda con el ojo impreciso, el oído resonante o la lengua, sino que debes juzgar mediante el logos la muy debatida disputa cuando de mí la has escuchado.

Y más adelante, Parménides concluye al respecto:

> Un solo camino queda, pues, del que se puede hablar: que (el Ser) es. Muchos signos llevan a esta vía: que el ser es inengendrado e indestructible y completo en la estructura, inmutable e infinito. Nunca fue ni será porque es actualmente; es el todo, Uno, continuo, definitivo.[16]

De esta forma tan elocuente, Parménides rebatía a Pitágoras pero principalmente a Heráclito, que afirmaba que el ser y el no ser eran uno y la misma cosa.

La idea central del pensamiento de Heráclito es la materialidad del mundo, el cual existe en constante movimiento. Las cosas se transforman a través de la unidad y lucha de contrarios, transformación que está regida por la necesidad, mediante leyes. No existen cosas aisladas sino que todo esto está interconectado: las cosas, o sea la naturaleza, constituyen una totalidad.

Para Heráclito, el origen de las cosas es el fuego, todo surge y vuelve al fuego. Las cosas existen sólo en movimiento: nadie se baña dos veces en el mismo río, todo fluye y se transforma. El alma es la exhalación de aquello de lo que están constituidas las cosas: es incorpórea y en sumo grado fluyente.

Las cosas son y no son. Lo que es está constantemente dejando de ser. Todas las cosas son contrarias recíprocamente, de tal modo que lo que se mueve es conocido por lo que se mueve. El conocimiento consiste, pues, en alcanzar el movimiento, en aprehender el movimiento.

Hay que llamar la atención sobre tres aspectos importantes de la concepción de Heráclito: 1. El origen de las cosas es un principio material: el fuego; 2. Todo está en movimiento y constante transformación; 3. El movimiento está regido por leyes.

De esta manera, el conocimiento tampoco puede ser estático y, para ser conocimiento verdadero, necesita alcanzar o captar a las cosas en su propio movimiento. Aquí se abre una gran brecha entre materialistas e idealistas. Para Parménides (y más tarde para Platón) el conocimiento verdadero no podía estar cambiando ni referirse a las cosas que están en constante cambio; por el

[16] G. Thomson, *op. cit.*, pp. 336-337.

contrario, tenía que ser estático. En estos idealistas, la esencia y el movimiento son incompatibles; para Heráclito, en cambio, la esencia tiene que reflejar el movimiento.

Para Parménides el "ser verdadero" es uno e inmóvil, es infinito e indivisible, es decir, no se crea ni se destruye; el ser y el pensamiento se identifican, el ser único e inmóvil se contrapone a la pluralidad de las cosas cambiantes.

En Parménides ya se opera la separación entre pensamiento y mundo material. El "ser" así concebido, se convierte en un ente con vida propia "inaccesible" a toda percepción de los sentidos y cognoscible sólo por medio del pensamiento teórico (la razón o logos).

Los fenómenos de la naturaleza no pueden ser conocidos, sólo dan paso a "falsas opiniones". El conocimiento, por lo tanto, está relacionado con el ser verdadero, que en este caso es el propio pensamiento. Vale la pena citar los siguientes textos del poema de Parménides donde expone los atributos del Ser:

> Además, ¿qué necesidad pudo empujarlo, si surge de la nada, a nacer más tarde o más temprano? Así pues, debe ser absolutamente o no ser de ningún modo. Tampoco la fuerza de la creencia admitirá que algo llegue a la existencia, junto al Ser mismo, a partir del No-ser. Por eso Dike (la Justicia) no ha liberado al ser de sus cadenas ni para nacer ni para perecer sino que lo mantiene sujeto. La decisión en este caso depende de esto: es o no es. Decidido queda, en consecuencia, como necesario, que debe abandonarse una vía por impensable e inexpresable —pues no es ese el camino adecuado— y confiar en la otra como lo real y verdadero. ¿Cómo podría perecer el Ser? ¿ Cómo podría nacer?, si viene a la existencia no es, así también si ha de surgir en lo futuro.
>
> "No es el ser divisible" puesto que es totalmente homogéneo. No puede el Ser en una parte ser más ni en otra menos porque ello impediría su cohesión; está, pues, lleno de Ser. En consecuencia, resulta por siempre continuo; el Ser está en contacto consigo mismo.
>
> (El Ser) es inmutable en los límites de sus potentes vínculos, sin comienzo, sin término, puesto que el nacimiento y la destrucción han quedado muy lejos

> empujados por la verdadera opinión. Y perteneciendo como lo mismo en el mismo lugar, reposa en sí y así persiste inmutablemente; pues la poderosa Necesidad lo contiene dentro de las relaciones de un límite que lo constriñe por todas partes.
>
> Pero dado que existe un último límite, éste es completo por todos sus lados, comparable a la masa de una esfera bien redondeada, igualmente equilibrada a partir de su centro. Luego, no puede haber algo mayor aquí o algo menor allá.
>
> Lo mismo es el pensar y el pensamiento de que el Ser es; pues sin el Ser, que le ha convertido en expresión, no puede encontrarse el pensar. Ninguna otra cosa es ni será excepto el Ser, puesto que la Moira lo ha condenado a permanecer como totalidad inmóvil. En consecuencia, será simple nombre lo que los mortales han establecido como verdad: el nacer y el perecer, el Ser y el No-ser, el cambio de lugar y la alteración de los brillantes colores.[17]

Al presenciar el antagonismo entre Heráclito y Parménides se comprende perfectamente que hayan dado soluciones distintas a los problemas del conocimiento que se plantearon.

El papel de los sentidos

La sensación, según Heráclito, no surge de lo semejante, como afirmaba Parménides y posteriormente Empédocles y Platón, sino de lo contrario, de lo opuesto. El hombre está dotado de dos instrumentos para el conocimiento de la verdad: la sensación y la razón. Sin embargo, la sensación es indigna de confianza ya que es fuente de error: "malos testigos para los hombres (son) los ojos y los oídos de quienes tienen almas bárbaras"… "es lo propio de almas bárbaras fiarse de las sensaciones irracionales".[18] Mientras que la razón es el criterio de

[17] G. Thomson, *op. cit.,* pp. 338-339.
[18] Sexto Empírico, Contra los Dogmáticos VII, 126 ss, citado por R. Mondolfo, en *Heráclito*, p. 23.

la verdad, mas no una razón cualquiera sino la que es común al todo; Heráclito reconocía dos órganos de los sentidos: el oído y la vista. A través de ellos el sujeto se informa de todas las cosas y las aprehende; pero también los sentidos engañan cuando no están orientados por la razón, el logos.

Ser sabio es virtud máxima, y sabiduría, es decir, la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza, escuchándola; común a todos es la inteligencia y la inteligencia se fortalece con lo que es común a todos: el logos.

Sin embargo, el logos no aparece en la superficie de las cosas sino que suele ocultarse; no se llega directamente al conocimiento verdadero, a la esencia, diríamos nosotros. Así pues, según palabras de Heráclito, "La naturaleza suele ocultarse."

Estas son algunas cuestiones que podemos destacar de los textos de Heráclito en relación con la teoría del conocimiento. De esta forma es posible afirmar lo siguiente: no era agnóstico ni relativista, distinguía dos tipos de conocimiento: el otorgado por los sentidos y el otorgado por la razón. El logos o razón es lo común a los objetos, es la esencia, lo necesario, por lo tanto es algo objetivo, es decir, que radica en los objetos mismos. El logos, como razón, es el conocimiento de lo verdadero, lo que está en el fondo de los objetos y no aparece en la superficie sino que tiene que ser descubierto por el logos, concebido así como razón, como inteligencia. El objeto está en movimiento, en proceso, en constante transformación. Como se ha dicho anteriormente, la esencia equivale a las leyes que rigen el movimiento de los objetos; conocer es, pues, conocer las leyes que rigen el movimiento.

Al contradecir a Heráclito, Parménides negaba el papel de los órganos sensoriales en el proceso de conocimiento e invalidaba su invitación a "escuchar a la naturaleza".

Con justeza, Farrington encuentra en Parménides la primera afirmación de la razón como única guía para penetrar la naturaleza del Ser, oponiéndola a la investigación por medio del ojo, el oído y la lengua, es decir, mediante los sentidos de la vista, el oído y el gusto; y reconoce en él, el primer gran intento de construcción de un sistema de pensamiento al margen de los datos sensoriales. Hay que tener muy en cuenta la advertencia de que Parménides ataca un método de investigación y no las debilidades y limitaciones del hombre medio.

A partir de Heráclito y de Parménides se aclaran las posiciones del materialismo y del idealismo. De ahí en adelante, la pugna entre estas corrientes coincide con la lucha de clases, los campos van a estar claramente delineados.

La teoría de los opuestos

Las figuras de Heráclito y de Parménides también han sido desvirtuadas o exaltadas según conviene a cada pensador y a los intereses predominantes de cada momento histórico.

En el caso de Heráclito, el acercamiento es difícil, no sólo porque de su obra nos han llegado fragmentos sino debido a su lenguaje metafórico, del cual ya se quejaba Aristóteles porque dificultaba su interpretación. Recordemos que por su estilo poético y metafórico, Heráclito era llamado *El Oscuro*.

Sócrates lo tenía en alta estima y declaraba llanamente que su obra lo había impresionado; le parecía excelente tanto lo que había comprendido como lo que no y, a manera de reconocimiento, advertía que necesitaba un buzo de Delos para no ahogarse en sus textos.

Heráclito había definido la sabiduría como la comprensión del modo de comportarse de la naturaleza, comprensión en la que los sentidos jugaban un papel importante. Esta postura tuvo un buen apoyo en el médico y filósofo siciliano Empédocles (490-430 a.n.e.), quien encuentra imposible rechazar la prueba de los sentidos y los considera el presupuesto para la ciencia. Señala, además, que "el progreso de los conocimientos físicos puede llevarse a cabo precisamente gracias a la reflexión sobre los datos sensoriales". Farrington llama la atención sobre uno de los logros de la ciencia primitiva, cuyo autor fue Empédocles, y que consiste en la demostración experimental de la naturaleza corpórea del aire invisible.

> Por ello no es sorprendente que uno de los mejores pasajes de su poema... sea aquel en que admitiendo la brevedad de la vida humana, los estrechos límites del conocimiento humano y la escasa capacidad de atención de los sentidos,

> exhorta a los hombres a hacer uso de los datos sensibles como de la única fuente del conocimiento que está en su poder.[19]

Pero en cambio, Platón sostuvo en primer lugar la teoría de Parménides —según la cual sólo la razón es guía del conocimiento— y rechazó toda experiencia sensible. Encontró el ideal de tal conocimiento a priori en la geometría y se esforzó en construir, con base en este modelo, una teoría ética y política, una norma de vida válida para el individuo y la sociedad. Ésta es la razón por la cual sobre la entrada de la academia cuyo fin era formar una clase dirigente de filósofos para Grecia, hizo escribir la frase: "No entre quien no sepa geometría."

Si bien la relación entre Heráclito y Parménides es confusa en cuanto a quién antecede a quién, sí está claro que el primero desarrolla su teoría en oposición al idealismo pitagórico. Heráclito también combate la forma abstracta y estática de ver los opuestos. Tanto Pitágoras como Parménides concebían las parejas de contrarios (el par y el impar, lo limitado y lo ilimitado, lo masculino y lo femenino, lo uno y lo múltiple, etc.) como abstracciones fijas que no se penetran. En cambio, para Heráclito, los opuestos se traspasan, son uno y lo mismo, su forma de unión es la lucha y en ella se opera la conversión de uno en el otro.

Engels se refería a la dialéctica heracliteana como una concepción del mundo, primitiva e ingenua pero en el fondo verdadera… "es la de los antiguos filósofos griegos y aparece expresada claramente por vez primera en Heráclito: todo es y al mismo tiempo no es, pues todo fluye, todo se halla sujeto a un proceso constante de transformación, de incesante nacimiento y caducidad".[20]

Para Hegel, por el contrario, Heráclito era un "filósofo del devenir", un dialéctico idealista que había desarrollado el principio filosófico del paso del "ser puro" al "no ser" e inversamente. También Lasalle, en su obra *La filosofía de Heráclito El Oscuro de Efeso*, se hace partícipe de la interpretación hegeliana llegando a una burda deformación de su pensamiento.[21]

---

[19] B. Farrington, *op. cit.*, pp. 30-31.

[20] Engels, citado por Dynnik, *op. cit.*, p. 75.

[21] Dynnik, *op. cit.*, p. 75.

Conviene citar a Lenin en su análisis de los rasgos fundamentales que caracterizan la tergiversación que Lasalle efectúa de Heráclito y que enumera de la siguiente manera:

> 1. Modernización de Heráclito, ignorancia del verdadero espíritu de la filosofía griega y complicación de lo simple y lo ingenuo; 2. Hegelianización de Heráclito, a saber: conversión del materialista Heráclito en un idealista de corte hegeliano y transformación de la dialéctica espontánea de los antiguos griegos en la dialéctica hegeliana.[22]

Heráclito era considerado por Lenin como uno de los fundadores de la dialéctica. En nuestros tiempos resulta también difícil la interpretación de Heráclito y la cuestión se complica más si tenemos en cuenta los aspectos ideológicos. Definitivamente, no se puede ser imparcial; existen intereses tanto para exaltar como para desvirtuar su pensamiento. Un ejemplo de esto lo tenemos en las interpretaciones de Russell y de Popper.[23]

Russell llega a identificar a Heráclito con Parménides y Platón tachándolos por igual de "místicos", con base en el arbitrario criterio de que el misticismo se caracteriza por ser un impulso o sentimiento acerca de lo que se crea del universo, creencia que no se basa en hechos, en la ciencia, sino en postulados tales como la "unidad" y la "totalidad". De acuerdo con este "criterio", cualquier sistema de pensamiento que plantee un principio unitario será místico, ya sea materialista o idealista, dialéctico o mecanicista ¡vaya dudoso y ambiguo criterio que diluye las cuestiones esenciales que distinguen a los sistemas de pensamiento!

Popper va aún más lejos. En su *Sociedad abierta y sus enemigos,* Heráclito aparece como conservador y antidemocrático; como un filósofo en cuya doctrina se da una imagen de las características más perniciosas del historicismo; a saber, la atribución de una importancia excesiva al cambio, junto con la creencia (?) de una ley del destino inexorable e inmutable.[24] Al igual que Hegel,

---

[22] *Idem.*

[23] K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos,* pp. 17-55.

[24] *Ibid.*, p. 16.

Popper reduce el principio material del fuego de Heráclito a un simple proceso y, coincidiendo con Russell, también le llama místico. Debido a que pone énfasis en el cambio y en la lucha de contrarios, Heráclito es considerado por Popper como uno de los enemigos de la sociedad abierta (democrática). Para nuestro gusto, el grito de alarma de Popper contra la teoría de los opuestos de Heráclito, tomando en cuenta la ideología conservadora, tiene razón de ser. Llegado el momento y consternado, Popper llega a decir:

> Difícilmente pueda sobreestimarse la grandeza de este descubrimiento, que ha sido calificado de aterrador y cuyo efecto se ha comparado con el de un terremoto en el cual… todo parece oscilar.[25]

Este fue el problema que dejó planteado Heráclito a todos aquellos que aspiraban a un mundo ordenado, tranquilo y sin cambios, donde los privilegios de unos cuantos se deben mantener sobre el despojo de las mayorías. Desde la trinchera contraria y tal vez a pesar suyo, Popper ha rendido justo reconocimiento a Heráclito, que fue y sigue siendo una figura decisiva y polémica.

EL AVANCE CIENTÍFICO

La teoría del cambio se convirtió en la principal preocupación de los filósofos eleatas. Zenón (mediados del siglo V), discípulo de Parménides, intenta demostrar (con sus *aphorías* de la *Flecha*, *la Tortuga* y *Aquiles*) que el movimiento es una ilusión: en su vuelo la flecha no ocupa ni más ni menos espacio, siempre se presenta idéntica a sí misma y en reposo. Igualmente, Aquiles nunca alcanzará a la Tortuga, pues al dividir la distancia en mitades resulta que la Tortuga siempre va adelante. Con esto, Zenón quería demostrar lo contradictorio del movimiento. La contradicción "teórica" que se manifestaba lo conducía a negar el movimiento real. Sus *aphorías* pasaban por alto la discreción del espacio y del tiempo, así como su continuidad.

---

[25] *Idem.*

Sin embargo, en el ambiente de la época algo ha cambiado. El desarrollo del pensamiento científico frena los intentos de aquellos que se concretan a negar o afirmar tesis sin salir de los límites de la argumentación de su propio discurso. Se vive una época de importantes avances en los campos de la astronomía, la física, las matemáticas, la biología y la medicina. En el arte y la arquitectura florecen los genios de Fidias y de Policleto. Es la época de los grandes trágicos (Esquilo, Sófocles y Eurípides). Grandes pensadores, médicos, ingenieros y científicos son contemporáneos de Pericles, entre ellos Anaxágoras, Empédocles, Demócrito, Protágoras, Sócrates y Leucipo.

Anaxágoras (500-428 a.n.e.), apoyado en los restos de un meteorito, elabora la tesis de que el Sol es una masa pétrea incandescente. En la comprobación de la corporeidad y pesantez del aire acude no sólo a la observación sino también al experimento. Como es autor del germen de la teoría científica del tránsito del mono al hombre, al explicar la superioridad intelectual del hombre entre los animales más afines a él por su estructura; gracias a la posesión de un solo órgano: la mano.

Cuando se habla de la teoría de la evolución se acostumbra citar a Empédocles y a su tesis ingenua sobre la selección natural. Según Empédocles, los seres son producto de combinaciones de partes y de órganos que se dan sin la intervención de lo sobrenatural. La naturaleza ensaya combinaciones y hace desaparecer los seres cuya combinación no es adecuada, conservándose (sobreviviendo) aquellos cuya estructura es la apropiada.

El experimento igualmente es practicado por Empédocles: para comprobar la materialidad del aire se vale de la clepsidra, recipiente con dos orificios que, lleno de agua, si se tapa el orificio superior, la retiene para hacerla fluir cuando se deja libre. No hay que olvidar, por otra parte, que Empédocles debe su fama principalmente a su actividad como médico y que la medicina no incluía sólo artes adivinatorias sino también un conocimiento empírico basado en la experiencia y en el experimento. La teoría de los cuatro elementos —tierra, aire, fuego y agua— como los originarios y constitutivos de todas las cosas sirvió de base más tarde para la elaboración de la teoría de los humores.

En cuanto a Demócrito (460-370 a.n.e.), tenemos noticias de que su vasta obra abarcó la filosofía, la lógica, las matemáticas, la cosmología, la física, la

biología, la botánica, la moral, la poesía, el arte y la técnica, obra de la cual sólo nos han llegado unos cuantos fragmentos. Si queremos encontrar un punto de partida de la ciencia moderna, tal punto de arranque es Demócrito.

La teoría sobre la estructura atómica de la materia es la culminación de una serie de tesis sobre: el carácter del Ser que va desde los elementos primarios de los físicos jonios, pasando por las homeomerías de Anaxágoras, hasta llegar a los átomos de Demócrito. Este camino está caracterizado también por importantes avances en la teoría del conocimiento. El problema del ser estaba estrechamente vinculado con el problema de qué es el conocimiento *y de su relación con la realidad.*

El relativismo

La tesis de los eleatas de que el conocimiento verdadero no se apoya en los sentidos ni refleja el movimiento, obtiene una respuesta relativista y sensualista por parte de Protágoras.

Con Protágoras, sofista (481-411 a.n.e.) se inaugura el relativismo; éste es el verdadero significado de su famosa tesis "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son" (Platón, *Teetetes*).

Por primera vez, Protágoras plantea con claridad que el conocimiento es una relación entre dos términos: conocer y conocido, sujeto y objeto. Afirma que el objeto del conocimiento es el mundo de la percepción. Dirigiendo su ataque a los eleatas, les asegura que al no tener en cuenta a los sentidos no podían conocer nada. Tanto el hombre como el mundo que lo rodea están sometidos al cambio. Pero Protágoras infiere de aquí que todo conocimiento es, por lo tanto, relativo. La misma cosa parecerá distinta a la misma persona en diversas ocasiones y también aparece distinta a diferentes personas al mismo tiempo. Un aspecto positivo de este razonamiento es que deja entrever la consideración de que el conocimiento no es algo ya dado por naturaleza, sino un producto social.[26]

[26] G. Thomson, *op. cit.,* p. 365.

Protágoras es considerado sensualista pues veía en la sensación el principio de todo conocimiento. Reconoció el carácter contradictorio de los fenómenos y afirmó que los contrarios contenidos en la materia sólo pueden ser conocidos de un modo unilateral. Ejemplifica con la miel, que es objetivamente dulce y amarga a la vez: dulce para el hombre sano y amarga para el enfermo. De ahí su conclusión relativista: adelantándose a Kant más de 2000 años, afirmó que a toda demostración podía oponerse otra contraria.

Estas tesis condujeron a Protágoras a poner en duda la existencia de los dioses, pues éstos no son perceptibles por los sentidos de forma normal, si bien algunos hombres pretenden haberlos visto u oído. En su *República,* Platón cita el siguiente texto de Protágoras: "En cuanto a los dioses, no puedo saber si existen o no existen ni la figura que poseen, pues, hay muchos obstáculos para su conocimiento, tales como la oscuridad del tema y la brevedad de la vida humana."

Si bien Protágoras daba una respuesta a los eleatas, no llegó a resolver la cuestión de la verdad ya que registró sólo el carácter relativo del conocimiento mas no su carácter absoluto. A fin de cuentas, para Protágoras el objeto no se puede conocer en sí mismo, no existe una verdad para todos y cada quien tiene su propia verdad, es decir, cada cabeza es un mundo. Este punto débil de Protágoras será blanco de las críticas de Platón.

Anaxágoras tampoco llega a una solución adecuada. En un determinado momento se puede asegurar que afirmaba que el conocimiento surge de una relación material, puesto que las homeomerías —o partículas— existen objetivamente. Pero en otro momento, Anaxágoras aseveraba que el entendimiento es el criterio de la verdad y no los sentidos, pues éstos se caracterizan por ser débiles y no pueden captar la pequeñez de las homeomerías. Aunque de acuerdo con la concepción de Anaxágoras, si el todo es idéntico a las partes (homeomerías), conociendo el fenómeno o cosa, se conoce a las homeomerías por pequeñas que sean. Pero Anaxágoras se enredó en su propio argumento y no encontró la salida; ya que si en el conocimiento o pensamiento reside la verdad y si la verdad es la percepción sensible, y si esta percepción radica en las homeomerías que tienen una existencia objetiva ¿luego entonces? Esta contradicción no fue ignorada por Anaxágoras y, al querer superarla, se vio sumido en

cierto agnosticismo. Según Aristóteles, Anaxágoras dice que "sí, existe algo intermedio entre los términos de una contradicción lo que hace que todo sea falso, debido a que los lados de una contradicción se hallan mezclados, lo mezclado no es ni bueno ni malo y no existe, por tanto, nada verdadero".

En otro lugar, Aristóteles cita un texto de Anaxágoras en el que llega a una conclusión semejante a la de Protágoras, y afirma que las cosas son según como cada quien las percibe.

Ante las tesis de Protágoras y Anaxágoras, Hegel observa que si bien por ese camino no era posible llegar a ningún lado, en la tesis de Protágoras está planteada con más claridad la cuestión de la relación entre la conciencia y el ser y el problema de la verdad.

Por su parte, la concepción de Anaxágoras que describe los cuerpos como agregados de partículas pequeñas y el cambio como la combinación y disgregación de esas partículas, representa un gran progreso. Su concepción coincide en esencia con el principio de la persistencia de la materia: "nada se crea, nada se destruye".[27] Sin embargo, Anaxágoras no ve la transformación dialéctica, no la percibe como lucha de opuestos sino como simple aumento, disminución y/o mezcla de elementos.

De acuerdo con algunos autores (Hegel), Anaxágoras es un típico idealista; para otros (Dynnik, Cogniot) es materialista. Si bien respecto de las homeomerías no hay duda de su carácter material, sí la hay en relación con su concepto del *nous.* Según Aristóteles, para Anaxágoras el *nous* es el principio del movimiento y es identificado con el alma, pero no siempre aparecen claramente distinguidos. A veces suele hablar del *nous* como la causa de lo bello y lo justo; otras lo identifica con el alma. Pero también se refiere al *nous* como algo que se da en todos los animales, tanto en los grandes como en los pequeños, en los mejores y en los peores; es la esencia simple, sin mezcla, sin mácula y libre de contaminación con cualquier otra esencia; es la sustancia más sutil, "la más fina de todas las cosas". Aquí es donde surgen diversas interpretaciones. Kant interpreta el *nous* como "materia ultrafina"; Aristóteles y Hegel como un principio espiritual; para Cogniot el *nous* es material.

---

[27] G. Cogniot, *op. cit.,* p. 44.

Para Hegel el *nous* se refiere al pensamiento, al principio del movimiento y lo que existe para sí, es lo general. En cambio, las homeomerías le parecen una concepción muy peregrina que no encaja con el principio proclamado en los demás aspectos de la doctrina de Anaxágoras. Esta interpretación hegeliana del *nous* está de acuerdo con su idealismo. Hegel interpreta la historia del pensamiento no como un plano determinado por el ser material sino como un plano independiente, como un movimiento de la idea absoluta que se dirige a su reencuentro.

Sin embargo, el propio Hegel reconoce que la concepción de Anaxágoras se asemeja a la de Demócrito en cuanto que también entiende que lo originario fue un algo "infinitamente múltiple".[28]

A Hegel también le molesta la falta de precisión de Anaxágoras en lo que se refiere al carácter del *nous,* lo cual queda de manifiesto cuando trata de aclarar la relación de la conciencia con la realidad. Si bien Anaxágoras reconoce al pensamiento como la esencia, no lo proyectaba sobre la realidad; ésta seguía siendo considerada como "una muchedumbre infinita de homeomerías" y privada de pensamiento. Las homeomerías constituyen la realidad sensible, aquí reside la percepción sensible. La verdad es la percepción sensible. Sin embargo, también afirma que "sólo en el pensamiento y en el conocimiento racional reside la verdad". Indudablemente, estas tesis de Anaxágoras son contradictorias. Hegel cita un texto de Sexto Empírico, referido al papel de los sentidos y el entendimiento según Anaxágoras: "El entendimiento (logos) es el criterio de la verdad; los sentidos no pueden enjuiciar la verdad por ser débiles."[29] El argumento se debe a la conclusión de que las homeomerías, por su pequeñez, escapan a los sentidos.

Lo que queda en pie de estas tesis contradictorias de Anaxágoras es el planteamiento de la relación que existe entre el conocimiento y la realidad y el problema de la limitación de los sentidos. Será Demócrito el que años más tarde avance en la solución del problema, al afirmar que los fenómenos invisibles sólo pueden ser conocidos a través de los fenómenos visibles.

---

[28] Hegel, *op. cit.*, p. 310.
[29] *Ibid.*, p. 332.

EL PUNTO DE PARTIDA DE LA CIENCIA MODERNA

El atomismo de Demócrito es el heredero de la ciencia jónica. Leucipo (500-440 a.n.e.) se considera el antecedente inmediato de Demócrito, es el primero en exponer la teoría de la estructura atómica de la materia. Afirma que "ninguna cosa surge sin causa, todo surge por alguna razón en virtud de la necesidad". Además desarrolló una teoría del vacío: que habla en término de lo lleno y lo vacío. Los átomos se mueven en el vacío. Leucipo también se refiere a la multiplicidad de los mundos. A diferencia de los eleatas, Leucipo reconoce el mundo de la experiencia como el único mundo objetivo y real; lo único que existe son los cuerpos materiales y el vacío; los cuerpos, a la vez, están constituidos por átomos o, sea, partículas indivisibles.

Respecto del conocimiento, Aristóteles hace referencia a Leucipo y dice que "trataba de aclarar el pensamiento del fenómeno y de la percepción sensible y presentaba para ello el movimiento, la generación y la corrupción como algo que es en sí". Lo que aparece aquí con claridad es la objetividad de la materia y de sus procesos y se percibe el conocimiento también como un proceso material, cuya fuente está en los objetos y los sentidos. Aristóteles interpone una objeción: "Demócrito y la mayoría de los filósofos antiguos son muy torpes cuando hablan de lo sensible, ya que tratan de convertir en algo tangible todo lo susceptible de ser percibido, en efecto, todo lo reducen al sentido del tacto: lo negro es para ellos lo áspero, lo blanco, lo suave, etcétera." La concepción del alma como algo material formada por átomos finos de forma circular se le adjudica tanto a Demócrito como a Leucipo.

En resumen, la etapa presocrática nos ilustra sobre la riqueza del pensamiento de los primeros "filósofos", además de la diversidad de teorías y problemas que se plantearon pero también respecto a su partidismo.

La nota sobresaliente corresponde al materialismo que, en una actitud audaz, rechaza las explicaciones sobrenaturales y propone un origen material del mundo. Entre los materialistas destaca Heráclito, el "padre de la dialéctica ingenua", cuyo principio material, el fuego, le sirve de fundamento y de explicación de la lucha de los opuestos.

Por otra parte, en el reduccionismo matemático de Pitágoras encontramos el más antiguo antecedente del reduccionismo conceptual de Hegel. Para el primero, el número es el principio, la esencia y las cosas mismas; para el segundo, el concepto es el principio, la esencia y las cosas mismas. En Pitágoras los números son también cosas; para Hegel la naturaleza y las cosas son conceptos enajenados.

Parménides principal representante del idealismo extremo, es decir, del idealismo subjetivo: el pensamiento es el todo, fuera de él nada existe; pensamiento y lenguaje vienen a ser lo mismo. Reconocer al lenguaje como distinto al pensamiento sería negar el todo, por lo tanto, decir que sólo existen las cosas que son pensadas o que son nombres es afirmar lo mismo.

Para Heráclito, el conocimiento es el conocimiento de logos, esto es, de la necesidad de las leyes que rigen el movimiento; es por lo tanto conocimiento de las causas. No ocurre así en Parménides, para quien el Ser es inmóvil por lo que el conocimiento como pensamiento es también inmóvil.

Jenófanes es precursor en plantear con más claridad el carácter histórico y acumulativo del conocimiento, mientras que con Anaxágoras y Protágoras surge el relativismo. "El hombre es la medida de todas las cosas," afirma Protágoras: "La miel es objetivamente dulce y amarga a la vez, dulce para el hombre sano y amarga para el enfermo." Es quien plantea por primera vez con claridad que el conocimiento es una relación entre dos términos: sujeto y objeto de conocimiento.

Anaxágoras, con otros argumentos, sostiene también el relativismo: la existencia de algo intermedio entre los términos de una contradicción hace que todo sea falso; lo mezclado no es ni una cosa ni la otra, por lo tanto, no hay nada verdadero. Heráclito, Anaxágoras y Protágoras ven el conocimiento como proceso y como producto social.

Podemos concluir que en la etapa presocrática se dio tanto el idealismo objetivo (Pitágoras) como el idealismo subjetivo (Parménides), ambos en franca lucha contra el materialismo. El surgimiento de la dialéctica ingenua está ligado a la corriente materialista. El atomismo surge con Leucipo, de quien Demócrito fue discípulo.

Es posible afirmar que cuando Demócrito y Sócrates aparecen en escena a mediados del siglo V a.n.e., las posiciones ya están claramente definidas y la lu-

cha entre el idealismo y el materialismo se va a profundizar conforme se agudiza la lucha de clases.

Es, sobre todo, en el último tercio del siglo V a.n.e. cuando se acentúa la represión contra las ideas progresistas y materialistas.

> Hacia el 432 a. C., relata Dodds, o un año o dos después se declararon delitos denunciables el no creer en lo sobrenatural y el enseñar astronomía. Los treinta años siguientes, aproximadamente, fueron testigos de una serie de juicios por herejía, únicos en la historia ateniense. Entre las víctimas se cuenta la mayoría de los jefes de la ideología progresista de Atenas: Anaxágoras, Diágoras, Sócrates, casi seguramente Protágoras también, y posiblemente Eurípides. En todos estos casos, salvo en el último, triunfó la acusación: Anaxágoras fue probablemente multado y desterrado; Diágoras se salvó con la huída; lo mismo, probablemente, hizo Protágoras; Sócrates, que podía haber hecho lo propio, o podía haber pedido una sentencia de destierro, prefirió quedarse y beber la cicuta. Todos estos eran hombres famosos. No sabemos cuántas personas, más oscuras, sufrieron por sus ideas. Pero las pruebas que tenemos son más que suficientes para demostrar que la Gran Época de la Ilustración griega fue al mismo tiempo, como la nuestra, una época de persecución, de destierro de estudiosos, de trabas para el pensamiento e incluso (si podemos creer la tradición sobre Protágoras) de quema de libros.[30]

Los pensadores materialistas de la época no surgieron en Atenas, pero el hecho de que no se haya conservado la mayor parte de sus escritos, tiene que ver con esta tendencia que resultó ser la dominante hasta nuestros días.

---

[30] E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional,* pp. 180-181.

Cuestionario

1. ¿Cuáles son las condiciones sociales en que se desarrollan las corrientes materialistas e idealistas?

2. ¿Qué relación existe entre ciencia y materialismo o entre oscurantismo e idealismo?

3. ¿Qué influencia tuvo el alejamiento de la filosofía de la vida productiva?

4. ¿Cómo influye la personalidad de Pitágoras en la filosofía?

5. ¿Por qué se caracteriza su doctrina como una mezcla de esoterismo y racionalismo?

6. ¿En qué consiste su teoría de los números?

7. ¿Qué son la esencia, el ser y los opuestos para Pitágoras?

8. ¿Qué concepto del alma tenían los pitagóricos?

9. ¿Cuál es la teoría del conocimiento que está implícita en las tesis pitagóricas?

10. ¿A dónde conduce el reduccionismo matemático pitagórico?

11. ¿Qué importancia tuvo el pensamiento pitagórico?

12. ¿Cuál es la crítica que le hace Aristóteles y en qué sentido es válida actualmente?

13. ¿Cuál es el problema central que deviene?

14. ¿Cuál es la posición de Jenófanes al respecto?

15. ¿Cuál es la solución idealista de Jenófanes?

16. ¿Cómo es considerado por Farrington el sistema filosófico de Parménides?

17. ¿En qué consiste el antagonismo entre Heráclito y Parménides?

18. ¿Cuáles son las tres vías del conocimiento según Parménides?

19. ¿Dónde ubica a Pitágoras y a Heráclito?

20. ¿Por qué según Parménides, existe una sola vía para el conocimiento?

21. ¿Cuáles son las características del Ser de acuerdo con Parménides?

22. ¿Qué es el conocimiento para Parménides?

23. ¿Qué papel juegan los sentido y la razón en la "teoría del conocimiento" de Parménides?

24. ¿Cuál es la definición del Ser para Heráclito?

25. ¿Qué diferencia existe entre el logos de Parménides y el logos de Heráclito?

26. ¿Cómo concibe Heráclito a la sensación?

27. ¿Qué es el conocimiento para Heráclito?

28. ¿Qué es la esencia para Heráclito?

29. ¿Qué papel juegan los sentidos y la razón en la "teoría del conocimiento" de Heráclito?

30. ¿Qué diferencias hay entre la teoría de la verdad de Parménides y la de Heráclito?

31. ¿Cómo define Heráclito a la sabiduría?

32. ¿Cómo explica Heráclito su teoría de los opuestos?

33. ¿En qué consisten las deformaciones del pensamiento de Heráclito?

34. ¿Por qué sigue siendo Heráclito una figura polémica?

35. ¿Cuál es la respuesta de los filósofos eleatas al problema del movimiento?

36. ¿En qué sentido el avance científico contribuye en la polémica?

37. ¿Cuáles son las aportaciones de Empédocles?

38. ¿Por qué se define a Protágoras como sensualista?

39. ¿Por qué Protágoras es el que inaugura el relativismo?

40. ¿Cuáles son los argumentos de Protágoras para poner en duda la existencia de los dioses?

41. ¿Por qué no llega Protágoras a una solución correcta?

42. ¿Cuál es la salida falsa de Anaxágoras?

43. ¿Qué son las homeomerías y el *nous* de Anaxágoras?

44. ¿Cuál es el lado materialista y cuál el idealista en la teoría de Anaxágoras?

45. ¿Qué papel juegan los sentidos y la razón en la "teoría del conocimiento" de Anaxágoras?

46. ¿Cuál es el criterio de la verdad para Anaxágoras?

47. ¿Cuáles son las tesis materialistas del Leucipo?

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, *Metafísica,* México, Porrúa (Col. Sepan Cuantos, núm. 120), 1980.

Cogniot, G., *Le Matérialisme Greco-Romain,* París, Editions Sociales, 1964.

Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional,* Madrid, Alianza Universidad, 1981.

Dynnik, M. A., *Historia de la filosofía,* tomo I, México, Grijalbo, 1968.

Farrington, B., *Ciencia y política en el mundo antiguo,* Madrid, Ayuso, 1979.

Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo I, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

Lektorski, W. A., *Teoría del conocimiento y marxismo,* México, Taller Abierto, 1980.

Mondolfo, R., *Heráclito,* México, Siglo XXI, 1981.

Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos,* Buenos Aires, Paidós (Biblioteca del Hombre Contemporáneo), 1967.

Russell, B., *Misticismo y lógica,* Buenos Aires, Paidós, s/f.

Thomson, G., *Los primeros filósofos,* Buenos Aires, Siglo Veinte, 1975.

Xirau, R., *Introducción a la historia de la filosofía,* México, UNAM, 1964.

Déjame que diga —repuso Sócrates—; ya es tiempo de que explique delante de vosotros, que sois mis jueces, las razones que tengo para probar que un hombre que se ha consagrado toda su vida a la filosofía, debe morir con mucho valor, y con la firme esperanza de que gozará después de la muerte bienes infinitos…

Platón, *Diálogos de Platón*, "Fedón o del Alma"

Objetivos

1. Determinar la importancia de Sócrates en la historia del pensamiento filosófico.

2. Evaluar su crítica a la filosofía de la naturaleza.

3. Analizar su teoría del conocimiento.

4. Reconocer las deficiencias y limitaciones de su filosofía moral.

4. FILOSOFÍA MORAL *VERSUS* FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA: SÓCRATES

Existe consenso en los historiadores en considerar a Sócrates un parteaguas en la filosofía. Sin duda es un personaje importante pero sí existen motivos para preguntarse el porqué de ello, tomando en cuenta que en su época (470-399 a.n.e.) hubo otros pensadores de la misma talla. Tal es el caso de Anaxágoras —que muere en el 428 a los 72 años, cuando Sócrates tiene 42—, de Protágoras y Demócrito. Entonces ¿cuál es la causa de que se le considere como el comienzo de una nueva etapa filosófica? Para responder a esta pregunta es necesario tener en cuenta varios factores, uno de ellos es el hecho de haber contado entre sus discípulos a Platón, el cual no sólo no respeta la consigna de Sócrates de que no es importante escribir teorías, puesto que el verdadero conocimiento es incomunicable, sino que por el contrario, escribe una obra considerable y gran parte de sus *Diálogos de Platón* tienen como protagonista principal a su admirado maestro.

Es así como se conserva y transmite la doctrina de Sócrates proyectando una fuerte influencia en los filósofos que le sucedieron, incluyendo a Aristóteles y Epicuro. También influye la figura íntegra del Sócrates que se enfrenta al tribunal de Atenas, que lo encuentra culpable de impiedad y lo condena a beber la cicuta. El factor más importante es, sin duda, el viraje que le imprime a la filosofía antigua al desechar la filosofía de la naturaleza por la filosofía moral.

Antes de beber la cicuta rodeado de sus amigos. Sócrates revive sus experiencias frente a la filosofía de la naturaleza. Insiste en que el mundo es un proceso que está orientado a un fin, en sí mismo, bueno y racional. Según Só-

crates, este es el verdadero significado de la tesis de Anaxágoras: de que el universo es obra de un intelecto, el mundo no podría ser concebido como el reino de la necesidad mecánica. También Jenofonte se refiere al rechazo de la filosofía de la naturaleza por Sócrates, por encontrarla dogmática e inútil. Es importante considerar esta tesis como un ataque a los materialistas pues, según Sócrates, éstos no pueden demostrar sus teorías ya se trate del agua, el aire, el fuego y la tierra, los cuatros elementos o los átomos. Respecto de la inutilidad de los argumentos de los filósofos de la naturaleza, Sócrates se refería a aquellos conocimientos que no tenían como centro al hombre, es decir, el conocimiento de sí y de la manera de vivir una vida justa: "Si no nos ha sido dado el conocer los comienzos de la vida en el remoto pretérito —argumentaba Sócrates— sí podemos conocer el fin de la existencia en el aquí y ahora."

La tesis de Sócrates no sólo expresa cierto agnosticismo, ya que el origen de las cosas y aun las cosas mismas no se pueden conocer, sino que la única opción consiste en volver la mirada hacia el interior del hombre. La investigación cambia de orientación: no es ya la naturaleza el objeto de estudio, sino el hombre… pero el hombre divorciado de la naturaleza y conceptuado como un ser abstracto. Según nuestro punto de vista, Sócrates tiene razón de cierto modo al señalar que la naturaleza posee significado sólo en relación con el hombre pero no la tiene cuando traduce este significado en términos de utilidad inmediata, en el aquí y el ahora. La preocupación de Anaxágoras por investigar la naturaleza de los astros lo llevó a sustentar: por analogía con los meteoritos que caían en la tierra, que los astros de la misma manera eran rocas ígneas; y esta tesis tenía tanto significado que podía poner en duda el sistema de pensar dominante que Anaxágoras fue acusado de impío y salvó la vida, como ya hemos visto, gracias a su amigo Pericles, pero no pudo eludir el destierro.

¿Quién puede negar la trascendencia que tiene para el ser humano la tesis de la materialidad del mundo o, bien, que los astros no son dioses? Sócrates no vio al hombre como un producto natural sino como un ser aislado, un agregado a la naturaleza.

Esta forma de ver al hombre y a la naturaleza no le impidió ser un agudo crítico de su sociedad. Su hombre moral se convirtió en un arma crítica. Acosó a sus conciudadanos con preguntas, los hizo contradecirse y les echó en cara su

ignorancia, no respetó a nadie: poetas, políticos, artistas y filósofos. Sin embargo, Sócrates no fue radical, se limitó a ser —como ahora diríamos— un crítico dentro del sistema. Su hombre moral desembocaba en una verdad moral. Lo que importaba era la "perfección del alma", no la "perfección de la sociedad" ni la lucha contra el sistema establecido. La crítica de Sócrates a la corrupción, a la inclinación, a los placeres y a la riqueza, sólo ofrece como alternativa "el hombre bueno".

Su hombre bueno es un ser vuelto sobre sí mismo y de espaldas a la naturaleza, un ser de entendimiento limitado. Sócrates afirma que el conocimiento no es un esclavo de las pasiones, del placer, del dolor o la ira sino una fuerza dominante. La proximidad de un placer o de un dolor inmediato conduce a juicios falsos, semejantes a "los errores visuales de perspectiva" sólo "una aritmética moral científica los corregiría".

Las pasiones y los placeres alejan al hombre del conocimiento verdadero, mientras que los sentidos suelen engañar. La verdad no se encuentra "afuera" sino "adentro" del hombre, en el "alma". Esta desconfianza y rechazo de los sentidos para alcanzar el conocimiento va a ser afirmada y desarrollada por su discípulo Platón. El carácter de la filosofía socrática fue puesto en evidencia en la "Apología de Sócrates" de Platón:

> …Atenienses, dice Sócrates, os respeto y os amo; pero obedeceré a Dios antes que a vosotros y, mientras yo viva, no cesaré de filosofar, dándoos siempre consejos, volviendo a mi vida ordinaria y diciendo a cada uno de vosotros cuando os encuentre: Buen hombre ¿Cómo siendo ateniense y ciudadano de la más grande ciudad del mundo por su sabiduría y su valor, cómo no te avergüenzas de no haber pensado más que en amontonar riquezas, en adquirir crédito y honores, en despreciar los tesoros de la verdad y de la sabiduría y en no trabajar para hacer tu alma tan buena como puede serlo?

Y más adelante insiste:

> …toda mi ocupación es trabajar para persuadirlos, jóvenes y viejos, que antes que el cuidado de mi cuerpo y de las riquezas, antes de cualquier otro cuidado

> es el del alma y de su perfeccionamiento; porque no me canso de deciros que la virtud no viene de las riquezas sino por el contrario, las riquezas vienen de la virtud y que es de aquí de donde nacen todos los demás bienes públicos y particulares.[1]

El texto es interesante en diversos aspectos, pero por el momento sólo señalaremos que Sócrates acepta la autoridad del Estado y se somete a ella. Él no quiere cambiar el sistema, entonces ¿cómo cambiar a los hombres? Desde luego, Sócrates se encuentra muy lejos de la tesis de que el hombre es producto de las circunstancias, del conjunto de sus relaciones sociales; él parte del postulado de que es el conocimiento el que hace a los hombres buenos, el conocimiento es virtud y la virtud conocimiento. La contradicción que sí está presente en su "Apología" es la del conocimiento verdadero y el pensamiento religioso: ¿cómo alcanzar el conocimiento verdadero sin negar la creencia en los dioses y en los mitos? Ante el tribunal Sócrates rechaza (¿o reniega?) la acusación de impiedad. Cuando Melito lo acusa directamente, Sócrates aclara que el impío es Anaxágoras y que él no ha enseñado que el Sol y la Tierra no son dioses y si se ha reconocido que cree en los demonios y si los demonios son hijos de los dioses, por lo tanto también cree en los dioses. Sin embargo, Melito insiste: "No ¡por Zeus!, atenienses no lo cree, porque dice que el Sol es una piedra y la Luna una tierra."

Con un simple recurso verbal, Sócrates intentó refutar la acusación de ateísmo. Aunque hubiera sido cierta la acusación de Melito, no por afirmar que la Luna es una tierra y el Sol una piedra; necesariamente Sócrates hubiera caído en el ateísmo y mucho menos en el materialismo.

El idealismo de Sócrates no está apoyado sólo en su creencia en los dioses; su tesis de que la "*psikhé* humana tiene algo de divino" es determinante; es la que sirve de punto de partida a la teoría del alma de Platón. El alma socrática es una alma racional la *areté* (bondad) es episteme, conocimiento verdadero, es decir, científico, el cual no es comunicable, no se enseña ni se aprende, es algo interno, ya dado al individuo. Desde esta perspectiva, Sócrates intenta convencer al tribunal de que su filosofía no tiene que ver con la política.

---

[1] Platón, "Apología de Sócrates", en los *Diálogos de Platón,* p. 10.

> Quizá parecerá absurdo —dice Sócrates— que me haya entrometido a dar a cada uno en particular lecciones y que jamás me haya atrevido a presentarme en vuestras asambleas para dar consejos a la patria. Quien me lo ha impedido, atenienses, ha sido este demonio familiar, esta voz divina de que tantas veces os he hablado y que ha servido a Melito para formar dolosamente un capítulo de acusación. Este demonio se ha pegado a mí desde mi infancia; es una voz que no se hace escuchar sino cuando quiere separarme de lo que he resuelto hacer, porque jamás me excita a emprender nada.
>
> Ella es la que se me ha opuesto siempre cuando he querido mezclarme en los negocios de la república; y ha tenido razón, porque ha largo tiempo, creedme, atenienses, *que yo no existiría si me hubiera mezclado en los negocios públicos* y no hubiera podido hacer las cosas que he hecho en beneficio vuestro y el mío. No os enfadéis, os lo suplico, si no os oculto nada; todo hombre que quiera oponerse franca y generosamente a todo un pueblo, sea el vuestro o cualquier otro, y *que se empeñe en evitar que se cometan iniquidades en la república, no lo hará jamás impunemente.* Es preciso de toda necesidad que el que quiere combatir por la justicia, por poco que quiera vivir, sea sólo simple particular y no hombre público.[2]

Este pasaje ha sido traducido e interpretado de diversas maneras. En la versión de Farrington[3] las frases que aparecen subrayadas están interpretadas de forma diferente, en su lugar dice: "si me hubiese entrometido en *política* haría ya tiempo que habría sido asesinado" (primer subrayado); "(el que) trate de impedir las muchas injusticias e ilegalidades que se cometen, no se verá libre de persecución" (segundo subrayado) y, finalmente, "cualquier campeón genuino de la justicia, si quiere sobrevivir, al menos por un poco de tiempo, deberá reducirse a la más completa inmovilidad y abjurar de la vida pública".

Lo que aparece claro en las dos versiones es que Sócrates consideraba el luchar por la "justicia" y el hacer "filosofía" como cosas diferentes de los asun-

---

[2] Platón, *op. cit.*, pp. 11-12 (subrayados nuestros).

[3] B. Farrington, *La rebelión de Epicuro,* pp. 32-33.

tos públicos, es decir, de la política. Tampoco hay duda sobre su afirmación de que si se hubiese inmiscuido en política lo hubieran asesinado. Otro punto es si Sócrates utilizó el término *política*. Lo que sí es cierto es que para él luchar por la justicia y hacer filosofía no era *política*. Parece ser que esta era la diferencia con el tribunal de Atenas que lo encontró culpable, pues para ellos sí hacía política. Nos parece que en este aspecto el tribunal tenía razón. Lo que aparece contradictorio en la "Apología" es cómo Sócrates estaba dispuesto a morir por su quehacer filosófico pero no estaba dispuesto a hacerlo por cuestiones políticas.

Farrington comenta que el que siguió al pie de la letra las recomendaciones de Sócrates fue Platón y que si bien "se mezcló en los asuntos de otros estados y escribió mucho sobre filosofía política se abstuvo siempre de tomar parte en la vida política de su ciudad natal".[4]

El dilema que se plantea en la "Apología" de Sócrates no es si hace o no política sino qué tipo de política hace. Como lo reconoce Cornford. "Los hombres que condenaron a Sócrates por no reconocer los dioses que Atenas reconocía y por volver los espíritus de los jóvenes contra la autoridad nacional, eran vagamente conscientes de que la misión de Sócrates iba dirigida a la subversión de todas las instituciones existentes."[5]

Pero Sócrates no lo veía así. Su error consistió en pensar que su cuestionamiento a los dioses del Estado y su crítica a los valores de la sociedad ateniense no representaban un peligro para los privilegios de los grupos en el poder. Llegado un momento, el conocimiento filosófico se vuelve crítico, de tal modo que es inevitable que entre en conflicto con el orden establecido de las cosas. Cada filósofo ha resuelto este conflicto de diferente manera. Ya veremos cómo lo resuelven Demócrito, Platón, Aristóteles y Epicuro.

Para Dynnik, Sócrates fue condenado a muerte "por sus actividades en contra del gobierno democrático de Atenas". Cita el dato de que el filósofo dirigía un círculo de jóvenes aristócratas enemigos de la democracia ateniense, entre los cuales se encontraban Platón —que era enemigo jurado del "de-

---

[4] *Ibid.*, p. 33.

[5] F. M. Cornford, *La filosofía no escrita,* p. 116.

mos"—, Alcibíades que había traicionado a la democracia ateniense, poniéndose al lado de la aristocrática Esparta; Critias quien encabezara la dictadura reaccionaria de los treinta oligarcas de Atenas y, por último, Jenofonte enemigo de la democracia y admirador de Esparta.[6]

Hegel, en cambio, al comentar el hecho no llega al fondo de la cuestión, sin embargo, su punto de vista no deja de tener interés. Sus reflexiones en torno al juicio de Sócrates son las siguientes:

> Ahora bien, ¿podrían llevarse casos de éstos ante los tribunales? Esto guarda relación, principalmente, con el problema del derecho del Estado y, en este punto, se reconoce, hoy, la existencia de un ancho margen de posibilidades. Sin embargo, si un profesor desde una cátedra o un predicador desde el púlpito atacase, por ejemplo, a una determinada religión, no cabe duda de que el gobierno se daría por enterado y tendría perfecto derecho a intervenir, por grande que fuese el clamor que su intervención levantara. Existe, ciertamente, un límite no fácil de determinar, dada la libertad de pensamiento y de palabra y que descansa sobre un convenio tácito; pero que tiene que haber por fuerza un punto pasado el cual se entre en los dominios de lo ilícito, por ejemplo cuando se incite directamente a la rebelión.[7]

En la cita se manifiesta claramente la posición conservadora de Hegel. El dialéctico se vuelve metafísico en cuestiones políticas. Según Hegel, se presentan dos cuestiones difíciles de determinar: ¿cuál es el límite y qué lo determina? Para nosotros la respuesta es, en esencia, clara: el límite es la propiedad privada y los privilegios que sustenta, de acuerdo con ello la clase en el poder establece el límite para preservar sus privilegios de clase.

Platón y Aristóteles son más sinceros que Hegel. Ambos sostienen el derecho que tiene el Estado, cuando es necesario, de ocultar la verdad a los ciudadanos comunes; distinguen entre la verdad para el Estado y la verdad para el individuo.

---

[6] M. A. Dynnik, *Historia de la filosofía,* tomo I, p. 95.

[7] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* tomo II, pp. 90-91.

Platón argumenta: "La verdad debería ser tenida en gran consideración. Si como estábamos diciendo, una mentira puede ser inútil para los dioses y útil para los hombres sólo como medicina, entonces el uso de tal medicina debería estar limitado a los médicos; los ciudadanos particulares no tienen nada que hacer con ella."

> Entonces, si algunos deben tener, más que otros, el privilegio de decir mentiras, estos deben ser los jefes del Estado que, en su conducta, tanto con los enemigos como con los propios conciudadanos, deben tener la posibilidad de mentir para el bien público. Pero ningun otro deberá ser partícipe de un derecho de este tipo; y aunque los gobernantes tengan este privilegio, sin embargo, en el caso de un ciudadano privado, el contraponer a las suyas las propias mentiras debe ser considerado como una falta más grave que el caso de un paciente o de un alumno de un gimnasio que ocultara la verdad sobre su enfermedad al médico o al instructor, o de un marinero que callase ante el capitán, o cómo van las cosas para él mismo y para sus compañeros marineros.
>
> Si entonces un gobernante se da cuenta de que alguno distinto de él, dice mentiras en el Estado, cualquier miembro, sea sacerdote, médico o carpintero, lo castigará, ya que ha introducido una práctica que es tan subversiva y ruinosa para el Estado como para la nave (*República*).[8]

No cabe duda de que los gobernantes actúan de esa manera, aun los que no han leído a Platón. Pero aparte de estos presupuestos políticos para conservar el orden y los privilegios, resulta evidente un temor a la verdad.

¿Qué es la verdad para Sócrates? En él no existe una definición precisa pero al igual que su filosofía su verdad tiene un matiz moral; se trata de una moral necesaria, por eso la verdad es la misma para todos y el hombre sabio es necesariamente bueno: la verdad, al igual que el conocimiento, es algo interno al individuo. Desde una posición subjetiva, Sócrates combate el relativismo de Protágoras y el escepticismo de Gorgias. Del primero ya hemos hablado, del segundo cabe señalar que desarrolla su desconfianza en contraposición a los

[8] Platón, citado por Farrington, en *Ciencia y política en el mundo antiguo,* p. 83.

eleatas: el ser, como ser invariante e inmutable no existe —afirma Gorgias— y, en caso de que existiera, su conocimiento no sería comunicable de un hombre a otro. Sólo en este último punto concuerda Sócrates con Gorgias: el conocer es un acto personal e interno.

Podríamos considerar a Gorgias —que vive del 483 al 375 a.n.e.— como un antecesor de Kant, ya que si bien reconoce la existencia del mundo objetivo afirma que éste no se puede conocer; "Las palabras mediante las cuales podríamos expresar lo que es no son el ente; lo que se comunica no es, por tanto, el ente, sino solamente palabras."[9]

Ante este argumento, Sócrates proclama la existencia de la verdad. Pero hay que insistir que para este filósofo la verdad tiene un carácter subjetivo, es decir, su contenido no es el mundo externo, la naturaleza, pues ésta no es cognoscible. Entonces, ¿cuál es el contenido de la verdad?: los valores universales que los dioses depositan en el alma humana, el valor del bien y del mal, la belleza, la virtud, la igualdad, etcétera. Pero aun estos valores no aparecen como relaciones y propiedades de los objetos y de los hombres sino como valores subjetivos ya dados, preestablecidos.

Todo esto tiene que ver con el hombre moral de Sócrates como un hombre abstracto que no es producto de sus relaciones sociales y que no es, por lo tanto, el conjunto de sus relaciones sociales. El hombre moral de Sócrates es un hombre ya dado, con una naturaleza fija y ahistórica cuya situación, sea la que sea, se resuelve siempre de manera subjetiva. La utilidad de la verdad de Sócrates se refiere sólo al hombre bueno y al alma perfecta. El concepto de "perfección" refleja adecuadamente su referencia a un modelo ya preexistente, al cual aspira el alma humana. El reproche que hace Sócrates a los filósofos de la naturaleza de que no explicaban al hombre de carne y hueso en el aquí y el ahora, paradójicamente no tiene como punto de apoyo a este hombre de carne y hueso sino al hombre abstracto, al hombre moral. Por eso su crítica no llega al fondo, no se aproxima al sistema social.

En sus discursos no se encuentra protesta alguna contra la esclavitud o en lo que concierne a las diferencias sociales. Si bien critica la acumulación de ri-

[9] Gorgias, citado por Hegel, *op. cit.*, p. 39.

quezas, su propuesta no es la cancelación de la propiedad que engendra esas riquezas sino la eliminación de la maldad humana, debido a ésta es la que impulsa a los hombres a preferir los placeres y las riquezas. Pero aun esta crítica "moral" no sería soportable por los demócratas atenienses, que con un "verdadero instinto de clase" condenan a Sócrates por impiedad, a pesar de que éste en alguna otra ocasión había sostenido que el hombre justo es el que presta obediencia a las leyes y que estas leyes tienen un "carácter divino".[10]

Sócrates no llegó a la conclusión de que en la medida que la conducta individual se separa y se enfrenta a los intereses del Estado, en esa medida el Estado se debilita. Para él la cuestión no tiene alternativa: puesto que las leyes del Estado son leyes divinas, el hombre justo debe obedecerlas. Aquí, el concepto de bueno, justo, divino y Estado coinciden.

El invento del demonio interior de Sócrates iba a jugar un papel extraordinario. Mondolfo nos llama la atención en torno a este demonio interno:

> Los conceptos de responsabilidad y de sanción aparecen en Homero como un problema tan sólo para aquello que es evidente y manifiesto en la conducta humana, para aquello que no se oculta a la mirada y al juicio de los demás. El ojo de los dioses está presente allí donde también el de los hombres ve; advierte que es vano confiar en el poder para lograr la impunidad, puesto que ahí donde los hombres pueden a lo sumo vituperar con la palabra o aun con el pensamiento, los dioses decretan el castigo y arman, para su cumplimiento, la furia de los elementos naturales o el brazo de otros hombres.
>
> Debemos reconocer, pues, una nueva preocupación ligada a una fase ulterior correspondiente cuando aparece en Hesíodo el problema de las acciones y de las intenciones que quieren ocultarse para eludir la sanción humana.
>
> Es —podríamos decir— el problema del anillo de Giges (el pastor de Lidia que según cuenta la leyenda podía, gracias a su anillo mágico, hacerse invisible y ser así el autor de las acciones que quisiere, aun de las criminales, absoluta-

[10] Hegel, *op. cit.*, p. 68.

> mente ignorado por los demás); problema que se presenta para Hesíodo en relación con todo el género humano: ahondamiento y amplificación de la concepción homérica del problema de la justicia, que tienen que vincularse no sólo con un mayor grado de madurez de la reflexión, sino también con el cambio y la amplificación del objeto de la misma, en consonancia con su variación de las condiciones histórico-sociales.[11]

La extensión de la cita de Mondolfo se justifica, entre otras cosas, por la alusión a la leyenda del anillo de Giges, a la que asimismo se va a referir Platón en su *República.*

El demonio interior de Sócrates es también una especie de censor espiritual. La censura ya no se encuentra fuera sino dentro del individuo; la conciencia viene a constituir el conocimiento de los justos, es decir, conciencia moral. El hombre individual no puede escapar de ella: la trae dentro.

El hombre que lleva a cabo un acto sancionado, es castigado si es descubierto o sorprendido in fraganti. Pero no todos los transgresores son castigados, pues los más obran de tal manera que sus actos quedan ocultos, entre ellos, claro está, figuran quienes atentan contra el Estado.

El anillo que encontró Giges en una tumba antigua tenía la virtud de que girándolo lo volvía invisible. El ocultar un hecho al Estado es, de cierto modo, hacer uso del anillo de Giges. Era conveniente, a causa de la existencia de ese demonio familiar interior a la manera de Sócrates, que aconsejara a cada quien lo que debe hacer. En la medida en que logra mayor control el Estado sobre los ciudadanos mayor es su fuerza. El control social, para ser eficaz, no podía limitarse a lo "exterior", a lo observable; tenía que internalizarse en la conciencia del individuo, controlarlo desde "adentro" para volver inoperante el poder del anillo de Giges.

El demonio interior de Sócrates es la clave. Platón lo aprovecha, lo desarrolla y lo hereda al mundo cristiano. Hegel, desde su punto de vista, señala con precisión: "En efecto, el eje de toda la conversión histórica-universal que forma el principio de Sócrates, consiste en haber sustituido el oráculo por el

---

[11] R. Mondolfo, *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro,* pp. 27-28.

testimonio del espíritu del individuo y en hacer que el sujeto tome sobre sus hombros la decisión."[12] La cuestión que no aclara Hegel es que el tal "testimonio del espíritu" no nace con el individuo sino que se adquiere socialmente.

El demonio interior de Sócrates es el ancestro del censor y el policía que el Estado moderno ha internalizado en la conciencia de los ciudadanos para el control social y su mayor fortalecimiento. Desde luego Sócrates pensaba que tanto su demonio familiar como el conocimiento son algo interno. Con él, la tesis de la inmortalidad del alma adquiere estatus filosófico. Su alma racional, inmaterial, separada del cuerpo, es la que conoce; los datos de la experiencia sólo son la ocasión para la reminiscencia; el conocimiento ya se encuentra depositado en el alma, puede estar presente o puede estar olvidado; en el último caso es necesario extraerlo por medio de razonamientos. Esta dualidad del sujeto del conocimiento será uno de los rasgos de la concepción idealista objetiva. Tanto el sujeto como el conocimiento son algo ya dado. El objeto, o más bien la naturaleza, aparece como algo externo, secundario e incognoscible. Bajo estos postulados, la filosofía moral aparece como incompatible y antagónica con la filosofía de la naturaleza. Sócrates rechaza la posibilidad del conocimiento de los fenómenos naturales y en su lugar propone el "conócete a ti mismo". Sustituye las preguntas del *por qué, qué es* y *cómo es* la naturaleza, por ¿cuál es el significado de la vida? Sócrates no hace experimentos; Sócrates razona, especula, interroga, cuestiona. Como dirían algunos sociólogos modernos, aplica entrevistas, hace interrogatorios dirigidos, pero nada más.

Para encontrar la verdad hay que volver la mirada hacia el interior del hombre, pues aquélla no se encuentra fuera sino adentro, en el alma. La verdad es algo preexistente: el hombre no la inventa, no la construye, no es un proceso; la verdad es algo ya dado, es evidente y no requiere de los sentidos del cuerpo para hacerse presente. No es con los ojos del cuerpo ni con los sentidos como se conocen los objetos, sino con "los ojos del alma": a través de la razón se conoce la verdad de todas las cosas.

---

[12] Hegel, *op. cit.*, p. 78.

En el *Fedón,* Platón le hace decir a Sócrates, mientras espera la muerte filosofando con sus amigos:

> ¿Y qué diremos de la adquisición de la ciencia? El cuerpo ¿es o no obstáculo cuando se le asocia a esta indagación? Voy a explicarme por medio de un ejemplo. La vista y el oído ¿ llevan consigo alguna especie de certidumbre o tienen razón los poetas, cuando en sus cantos nos dicen, sin cesar, que realmente ni oímos ni vemos? Porque si estos dos sentidos no son seguros ni verdaderos, los demás lo serán mucho menos, porque son más débiles… ¿Cuándo encuentra entonces el alma la verdad? Porque mientras la busca con el cuerpo, vemos claramente que este cuerpo la engaña y la induce al error.[13]

De aquí en adelante Sócrates y Platón se confunden. Hay autores que se han planteado como un problema, investigar acerca de qué es de uno y qué es del otro. Pero para los fines de la teoría del conocimiento esto no tiene mucha importancia.

Parece que hay acuerdo en adjudicarle a Sócrates la proposición de una actividad abstracta y sistemática como el método para extraer la verdad, que se encuentra depositada en el alma de todos los hombres El *nosce te ipsum* (conócete a ti mismo) es el medio para descubrir las verdades universales. Este método consta de dos etapas: la primera, que se denomina *protréptica* (*pro*: primero, *trepo*: cambiar), consiste en conducir al interlocutor a una situación sistemática y filosófica; la segunda etapa, denominada *ironía socrática,* consta de dos fases: la *eléutica* (*elenchos*: objeción) y la *mayéutica* (*mayenein*: parir). En la primera fase se pone en juego un interrogatorio dirigido cuyo propósito es hacer caer en contradicción al interlocutor, para después entrar en la reflexión: se trata de un momento negativo. En la segunda fase se "extrae" o "se da a luz" las ideas, los conceptos verdaderos que orientan al comportamiento y la vida de los hombres. Es la verdad moral que se encuentra en cada hombre. De tal modo responde Sócrates a Gorgias y Protágoras. Pero no hay que perder de vista que la verdad de Sócrates es una verdad subjetiva e interna al hombre.

---

[13] Platón, *Diálogos de Platón,* p. 392.

La naturaleza, el cosmos, no es comprensible para Sócrates. De esta manera, Sócrates llega a una conclusión diferente de la de Pitágoras quien, al afirmar que los objetos materiales también son números (número = naturaleza), llegaba a la conclusión de que la naturaleza era comprensible debido a que estaba regida por una armonía matemática. Recordemos que también para Heráclito la naturaleza está regida por el logos y que, en esencia, los hilozoystas y filósofos como Anaxágoras, Demócrito y Aristóteles sostenían ese mismo principio de comprensibilidad de la naturaleza. Este principio está presente en los grandes científicos. En nuestro tiempo, Einstein recapacitará sobre el tema señalando que lo más incomprensible es la comprensibilidad de la naturaleza. En lo que corresponde a Sócrates vemos, cómo adopta una posición intermedia entre los eleatas y los hilozoystas.

Sócrates es visto con simpatía por Hegel quien, al traducirlo a su lenguaje señala que su particularidad consiste en su afirmación de que la esencia es pensamiento consciente de sí mismo, en que se levanta todo lo indeterminado. "Esta sustancia —dice Hegel en y para sí y que no hace sino conservarse—, aparece determinada como el fin y, más concretamente, como lo verdadero, como lo bueno."[14] Hegel afirma que Sócrates "da un paso extraordinariamente importante al atribuir la verdad de lo objetivo al pensamiento del sujeto, en el mismo sentido en que Protágoras dice que lo objetivo sólo existe en relación con nosotros. Por eso la guerra declarada de Sócrates y Platón contra los sofistas no podía obedecer, de modo alguno, a que aquéllos defendieran la religión y las costumbres como creyentes de viejo cuño, sino por atentar en contra de ellas, por lo cual ya había sido condenado Anaxágoras. Por el contrario, la reflexión y la tendencia a buscar en la conciencia la instancia de apelación de todas las decisiones son comunes a Sócrates y a los sofistas.[15]

En la polémica entre Sócrates y los sofistas, Hegel le concede la razón al primero y en cuanto al método socrático coincide con Aristóteles en señalar que Sócrates avanzó en la lógica con su método de definiciones: definir es para Sócrates enmarcar lo particular en lo general, pero este proceso aparece

[14] Hegel, *op. cit.*, p. 40.
[15] *Ibid.*, pp. 41-42.

de cierto modo como el creador de la realidad; por eso Hegel apunta entusiasmado:

> Y es que la filosofía tiene necesariamente que comenzar por provocar confusión en el espíritu, para llevarlo luego a la reflexión; hay que empezar a dudar de todo, destruyendo todas las premisas, para obtener la verdad como algo creado por medio del concepto.[16]

O sea, que tanto para Sócrates como para Hegel el punto de partida y la fuente del conocimiento es el sujeto. La objeción de Hegel es que el defecto del punto de vista socrático, es decir, el concepto, no está presentado aún en su desarrollo sino como algo ya dado, sin movimiento.

De acuerdo con todo lo anterior se resuelve también la cuestión del criterio de la verdad en Sócrates, el cual radica en un antropologismo general de carácter subjetivo. Como ya hemos dicho, la gran dificultad de su filosofía moral consiste en que descansa en la concepción de un hombre abstracto, dicotomizado, divorciado de su corporeidad y de espaldas a la naturaleza, que no encuentra su fin y su sentido en este mundo material sino en un mundo espiritual; que no busca la perfección de la sociedad sino la perfección de su alma inmaterial.

Dynnik, en su *Historia de la filosofía,* presenta a Sócrates como un tenaz adversario de la concepción materialista del Universo, que en la investigación científica de la naturaleza veía una actividad superflua e irreligiosa.

> A su modo de entender —dice Dynnik— el mundo material carecía de interés para el filósofo. Negaba asimismo que los fenómenos naturales se ajustaran a leyes, y al determinismo contraponía la teleleogía (doctrina de los fines, de acuerdo con la cual existe desde siempre una finalidad en el mundo regido por Dios).[17]

---

[16] *Ibid.*, p. 59.

[17] Dynnik, *op. cit.*, tomo I, p. 95.

Platón será el encargado de llevar hasta sus últimas consecuencias las tesis de Sócrates, de corregir sus actitudes críticas y de adoptar una actitud más conservadora en pro del orden establecido y una actitud militante contra los pensadores materialistas.

Cuestionario

1. ¿Por qué se considera a Sócrates un parteaguas en la filosofía?
2. ¿Cuál es el argumento de Sócrates para rechazar la filosofía de la naturaleza?
3. ¿Cuáles son las limitaciones de su hombre moral?
4. ¿Qué papel juegan los sentidos y las pasiones?
5. ¿Dónde se encuentra la verdad?
6. ¿Qué papel juega el conocimiento en su filosofía moral?
7. ¿En qué se apoya el idealismo de Sócrates?
8. ¿Cómo define al alma Sócrates?
9. ¿Cómo justifica y explica Sócrates su no participación política?
10. ¿Cuál es la equivocación que comete Sócrates al considerar su quehacer filosófico y los intereses de la religión y el Estado?
11. ¿Cuál es la posición de Hegel al respecto?
12. ¿Cuántas clases de verdad existen para Platón y Aristóteles?
13. ¿Cuál es el privilegio de los gobernantes?
14. ¿Qué es la verdad para Sócrates?

15. ¿En qué punto concuerda Sócrates con Gorgias?

16. ¿Cuál es el contenido de la verdad?

17. ¿Por qué la crítica moral de Sócrates no llega al fondo de la cuestión?

18. ¿Qué importancia se le atribuye a su demonio interno?

19. ¿Cómo concibe Sócrates al sujeto?

20. ¿Cuáles son las etapas del método socrático?

21. ¿Cuál es la fuente del conocimiento para Sócrates?

22. ¿En qué consiste la objeción de Hegel?

23. ¿Cuál es el criterio de verdad para Sócrates?

BIBLIOGRAFÍA

Cornford, F. M., *La filosofía no escrita,* Barcelona, Ariel, 1976.

Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional,* Madrid, Alianza Editorial, 1981.

Dynnik, M. A., *Historia de la filosofía,* tomo I, México, Grijalbo, 1968.

Farrington, B., *Ciencia y política en el mundo antiguo,* Madrid, Ayuso, 1929.

——, *La rebelión de Epicuro,* Barcelona, Laia (Ediciones de Bolsillo), 1974.

Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía,* tomo II, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Mondolfo, R., *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro,* Buenos Aires, Eudeba, 1962.

Platón, *Diálogos de Platón,* México, Porrúa, 1979.

Tabla cronológica

Filósofo	Fecha a. n. e.	Categoría central	Principales tesis	Desarrollo científico y cultural	Principales acontecimientos
Tales de Mileto	624-547	Agua: Principio material (materialista).	Buscaba en la multiplicidad de las cosas, un principio único de orden material.	Tales: Predice un eclipse de sol.	Expansión colonial griega (Sicilia, Italia, África y Asia Menor).
Anaximandro de Mileto	610-546	Apeiron: Lo indeterminado, principio material.	Afirmó la pluralidad de los mundos. Todo existe en constante transformación. Atisbó la lucha de los contrarios.	Anaximandro: Desarrolló la teoría de la evolución más antigua. Afirmó que el hombre proviene del pez. Trazó mapas de Grecia.	Solón (630-560 aprox) Legislador ateniense considerado como uno de los siete sabios de Grecia. Dirige con éxito la lucha contra Salamina.
Anaxímenes de Mileto	585-525	Aire: Principio material (materialista).	Explicó la eterna transformación de los fenómenos por la condensación y rarefacción del aire.	Anaxímenes: Elaboró la teoría de que las estrellas eran de fuego.	Tiranía de Pisístrato en Atenas; muere en el 527.

Tabla cronológica

Filósofo	Fecha a. n. e.	Categoría central	Principales tesis	Desarrollo científico y cultural	Principales acontecimientos
Pitágoras de Samos	580-500	El número: (idealista objetivo).	Afirmó que el cosmos está regido por leyes matemáticas. Sostuvo la inmortalidad del alma y la metemsicosis. El conocimiento tiene su fuente en la razón. El mundo es objetivo y cognoscible.	Pitágoras: Desarrolla las matemáticas.	Reformas de Clístenes (506). Abolición del régimen gentilicio. Lucha de Atenas contra Tebas.
Heráclito	530-470	Fuego: Principio material (materialista).	Creador de la dialéctica ingenua. El cambio se da a través de la lucha de los opuestos y está regido por leyes (logos). El mundo es cognoscible.		Guerras médicas. Insurrección de las ciudades griegas jónicas contra los persas. Batalla de Maratón (490) y derrota de los persas por los atenienses al mando de Alcibíades.

Tabla cronológica

Filósofo	Fecha a. n. e.	Categoría central	Principales tesis	Desarrollo científico y cultural	Principales acontecimientos
Jenófanes de Colofón	565-473	Esencia absoluta: (Dios) (idealista).	Sostiene que el hombre ha creado a los dioses a su semejanza. Desemboca en el monoteísmo. La única verdad reside en Dios.	Policleto célebre escultor.	En el 486 muere Darío, rey de los persas, y le sucede su hijo Jerjes. Campaña de Jerjes contra Grecia.
Parménides de Elea	Entre el siglo VI y V	El pensamiento: (idealista subjetivo).	Todo es pensamiento El ser (pensamiento) es, y el no ser (mundo material) no es. Sólo existe lo que tiene nombre. Los sentidos no juegan ningún papel en el conocimiento.		Batallas de las Termópilas. Muerte heroica del rey espartaco Leónidas. Batalla de Salamina, triunfo griego bajo el comando de Temístocles. Batalla de Platea, triunfo griego sobre los persas.

Tabla cronológica

Filósofo	Fecha a. n. e.	Categoría central	Principales tesis	Desarrollo científico y cultural	Principales acontecimientos
Zeñón de Elea	Mediados del siglo V	El ser puro inmóvil: (idealista).	El movimiento carece de verdad, pues su representación encierra una contradicción. Con sus *aphorías* de la *Flecha*, *Aquiles* y la *Tortuga* trató de demostrar que el movimiento es inconcebible		
Leucipo	500-440	Los átomos y el vacío: (materialista).	Ninguna cosa surge sin causa. Todo surge por alguna razón y en virtud de la necesidad.	Leucipo: Elabora la tesis de la estructura atómica de la materia.	Hegemonía de Atenas. Época de Pericles. Pericles (500-429) durante 30 años (559-529) gobierna Atenas. En el transcurso de su mandato florece la cultura griega y se sucede la guerra del Peloponeso.

Tabla cronológica

Filósofo	Fecha a. n. e.	Categoría central	Principales tesis	Desarrollo científico y cultural	Principales acontecimientos
Anaxágoras de Claxomene	500-428	Homeomerías y Nous: (materialista).	Los cuerpos y los objetos están formados por elementos idénticos. La parte es igual al todo. Niega la existencia de los dioses. Es relativista.	Anaxágoras: Demuestra la pesantez del aire. Por analogía determina que los astros son rocas incandescentes. Afirma que lo que distingue al hombre de los demás animales es la mano.	Guerra naval entre Corinto y Atenas. Derrota de Corinto (435). En el 431 estalla la guerra entre Esparta y Atenas que duró 27 años envolviendo a la mayor parte de las comunidades griegas. Al principio Atenas obtiene algunos triunfos. Atenas es asolada por una epidemia de peste.
Empédocles de Agrigento	490-430	Los cuatro principios: agua, tierra, aire y fuego (materialista).	El conocimiento se obtiene a través de los sentidos. El pensamiento existe en razón de la impresión del movimiento.	Empédocles: Realiza experimentos para demostrar la pesantez del aire. Concibe la evolución de forma ingenua.	

Tabla cronológica

Filósofo	Fecha a. n. e.	Categoría central	Principales tesis	Desarrollo científico y cultural	Principales acontecimientos
				Esquilo (425-456). Dramaturgo, autor de *La Orestiada y los Persas.* Heródoto (484-425), llamado el padre de la historia.	En el 429 muere Pericles, víctima de la peste.
Protágoras de Abdera	480-410	La materia fluida: (materialista).	Las causas fundamentales se encuentran en la materia. Es el primero en plantear el conocimiento con una relación sujeto-objeto. Afirma que el hombre es la medida de todas las cosas. Es sensualista; veía en la sensación el principio de todo conocimiento. Es relativista.	Fidias (490-431). Máximo exponente de la escultura griega. Eurípides (486-406), autor de *Electra, Las troyanas* y *Medea.* Tucídides (465-395), el mayor de los historiadores, relata la guerra del Peloponeso.	Los espartanos devastan nuevamente la campiña ática. Atenas pierde la ciudad de Platea en el 427. Derrota de los atenienses en Silicia (413). Victoria de los atenienses en Helesponto guiados por Alcíbiades (410).

Tabla cronológica

Filósofo	Fecha a. n. e.	Categoría central	Principales tesis	Desarrollo científico y cultural	Principales acontecimientos
Gorgias de Seontini	460-370	Escéptico (idealista subjetivo).	Agnóstico radical, presenta tres tesis: nada existe; si existiera algo sería incognoscible; si hubiera algo cognoscible, lo conocido sería incomunicable.	Aristófanes (450-385), poeta, autor de comedias, *La Paz y Lisístrata*, *Asamblea de Mujeres* y *Pluto*. Sófocles (496-406), autor de *Edipo Rey*.	Derrota decisiva de los atenienses en Agostamos en el 405. Un año más tarde, capituló Atenas después de un sitio de nueve meses.
Sócrates de Atenas	469-399	La idea, el hombre moral (idealista).	Enfrenta su filosofía moral a la filosofía de la naturaleza. El alma es inmaterial e inmortal. El conocimiento es innato; los sentidos engañan. La verdad es subjetiva. La naturaleza no se puede conocer.	Hipócrates (460-377), celebre médico. Iniciador de la observación clínica. Excluye los factores sobrenaturales.	

Impreso en los Talleres Gráficos de la
Dirección de Publicaciones
del Instituto Politécnico Nacional
Tresguerras 27, Centro Histórico, México, DF
Febrero de 2007. Edición: 1 000 ejemplares.

CUIDADO EDITORIAL: Eréndira Domínguez Martínez
DISEÑO DE PORTADA Y FORMACIÓN: Guadalupe Villa Ramírez
PROCESOS EDITORIALES: Manuel Toral Azuela
DIRECTOR: Arturo Salcido Beltrán